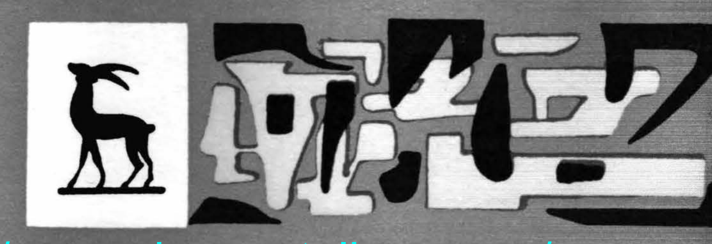
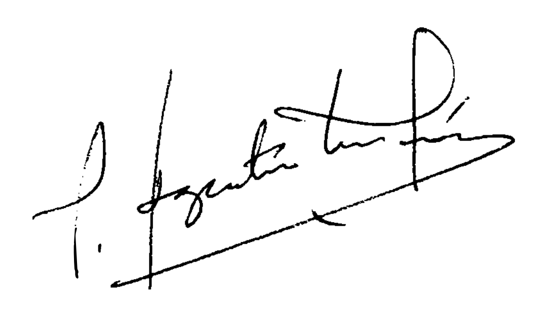
biblioteca
hispánica
de filosofía

A.-D. Sertillanges

EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS



editorial gredos madrid



EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS



BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

A.-D. SERTILLANGES

EL CRISTIANISMO Y LAS FILOSOFÍAS

**



EDITORIAL GREDOS, S. A.

Título original: *Le christianisme et les philosophies,* Aubier, Éditions Montaigne, Paris.

Versión española de CECILIO SÁNCHEZ GIL.

N.º de Registro: 684-66. — Depósito Legal: M. 4098-1966

Gráficas Cóndor, S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid-2 2652-66

CAPÍTULO X

EL EMPIRISMO EN GRAN BRETAÑA Y EN FRANCIA

I. LOS ORÍGENES DEL EMPIRISMO

Al investigar los orígenes del empirismo podemos contentarnos con una respuesta histórico-episódica o podemos aspirar a ahondar en sus fuentes más secretas relacionadas con la naturaleza de las cosas o con las peculiaridades e idiosincrasia del sujeto pensante. Cuando el espíritu humano adopta en filosofía una actitud que se repite y reproduce hasta hacerse contagiosa, siempre tiene su razón de ser en alguna propensión natural o en alguna dificultad que se considera invencible. Ambos motivos confluyen en el origen del empirismo. Resulta muy cómodo manipular las realidades tal como se presentan, sin preocuparse de su interpretación racional. Generalmente ésta es la única razón de desechar la metafísica. Pero la experiencia suministra otra: la impotencia de la mente para asimilar ciertas nociones necesarias, desde que se traspasa el umbral de los hechos, para internarse en los *principios*, o digamos en el misterio, y eso a pesar de mil tentativas constantemente renovadas.

Escribió Cournot que la idea de sustancia "podría calificarse de fatal al espíritu humano, pues siempre que ha intentado ahondar en ella se ha visto metido en un túnel sin salida" [1]. Al estudiar nosotros mismos esta noción tal como aparece en la filosofía tomista, señalamos todas las desviaciones a que se presta e indicamos el influjo de esas

[1] *Essai sur les fondements de la connaissance*, 1851, pág. 381.

desviaciones y de esas incomprensiones en la génesis doctrinal del empirismo [2]. Por lo demás, no es éste el único caso. Lo destaco por ser fundamental, ya que la sustancia es el ser y toda metafísica se reduce a una interpretación del ser. Pero a éste se añaden otros temas ontológicos. El empirismo los esquiva todos, reservándose el derecho de sobreentenderlos y de volverlos a abordar ya deformados. El empirismo se reduce a un fisicismo, a un *cosismo*, que desconoce y se gloría de desconocer el verdadero objeto del pensamiento, corriéndose hasta los antípodas de Platón para abrazarse con un nominalismo intemperante, que en realidad es la ruina del conocimiento.

Pretenden reducir la función del conocimiento a consignar hechos, describirlos, observar sus lazos de dependencia y a base de ellos descubrir sus "leyes", es decir, sus fórmulas de acciones y reacciones, sin preocuparse de sus *causas*. Y sin embargo, la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus causas, y toda causa depende en último término de las causas supremas.

Sabemos por la historia que el empirismo lo inauguró en Occidente Roger Bacon y el grupo de Oxford, que hasta adoptó una forma fenomenista bastante extremista con Nicolás de Autrecourt y que se afirmó sistemáticamente con Francis Bacon, cuyo *Novum organum* parece en muchos aspectos el manifiesto de inauguración de la Edad Moderna.

En tiempos de Descartes, Gassendi (1592-1655) se opone al intuicionismo deductivo del *Discours de la méthode* en nombre de un atomismo empirista, retoño de Epicuro. Su doctrina contribuyó mucho a introducir el método atomístico en la ciencia e influyó sensiblemente en el empirismo de Hobbes, Locke, Condillac y de toda la escuela sensualista.

Fue enemigo acérrimo de los escolásticos, pero no del espiritualismo cristiano, cuyos derechos propugnó, aunque intercalando ideas poco conciliables con sus principios. Creía que todos los átomos están dotados de percepción y que la naturaleza está regida por una especie de alma. No sigue el espiritualismo cartesiano y atribuye al alma humana una dualidad de naturaleza: una parte material, es decir, vegetativa y sensitiva, dependiente de los padres, y otra espiritual, es decir, inte-

2 Cfr. supra, t. I, págs. 359 y sigs.

lectual e inmortal, dependiente de Dios. Su doctrina sobre Dios sólo es correcta en parte. Confunde la eternidad con un tiempo ilimitado y la omnipotencia con el poder de realizar cosas contradictorias. Sin embargo, es un filósofo que pretende ser cristiano y que lo proclama así en declaraciones solemnes.

II. THOMAS HOBBES

Sin ser propiamente un empirista Thomas Hobbes sigue la línea del empirismo al asignar a la ciencia como objetivo único la acción eficaz y como método exclusivo la experiencia interpretada por el cálculo. Convirtió la metafísica en una especie de lenguaje abstracto sin verdadero alcance ontológico, en una forma de sistematizar la experiencia mediante la clasificación verbal de sus resultados.

De hecho su filosofía es ante todo una física dinamista y determinista. Sólo concibe la libertad humana como ausencia de coacción exterior; el espíritu no es "más que un cuerpo demasiado sutil para actuar sobre nuestros sentidos" [3]; y naturalmente es juguete del determinismo [4]. Dios existe en concepto de poder transcendente que explica la naturaleza y justifica la obligación moral, pero es incognoscible; lo que se dice sobre Él sólo expresa nuestra ignorancia y nuestro sentimiento de adoración.

¿De dónde pudo sacar la existencia de tal Principio con sus principios, sino del ambiente y de las tradiciones espirituales del cristianismo que todavía reinaban en su tiempo? De hecho él sólo abordó este tipo de estudios movido por sus preocupaciones políticas. La religión es un fenómeno social: y como tal despertó la atención del pensador, que desde ese momento se creyó obligado a tenerla en cuenta.

Fundamentalmente la sociedad procede de un determinismo natural, que se convierte en contrato social en su segunda fase, y se organiza o se desintegra según ciertas leyes que estudia el autor detenidamente. Gracias a la religión termina por constituir una especie

[3] *Human nature*, c. 11, núm. 4.

[4] *Libertad y necesidad* (Carta al marqués de Newcastle, 1654).

de reino de Dios en la tierra [5]. Salta a la vista la alusión evangélica. Esto no quita que su autor fuese un librepensador, un precursor del enciclopedismo y un puro naturalista. Enseñaba una religión puramente estatal. La misma Escritura debe ser interpretada por el Estado. La Iglesia es un nombre más para designar el Estado, y no hay Iglesia universal. Esto no obstante, sus escritos contienen una infinidad de conceptos cristianos: entre ellos figuran *Leviathan, De cive, Human Nature,* y otros muchos trabajos, algunos de ellos póstumos.

III. JOHN LOCKE

El empirismo dio un gran paso con John Locke, aunque sin acabar de imponerse. John nació en Wrignton, cerca de Bristol, el 29 de agosto de 1632. De joven le destinaron los suyos a la carrera eclesiástica. Mientras cursaba sus estudios en el Christ Church College de Oxford, se interesó sobre todo por la medicina y por las ciencias experimentales. Con su *Ensayo sobre la tolerancia* tomó parte en las luchas religiosas que agitaban entonces el país. En 1665 le vemos de secretario en la legación destacada en Brandeburgo. Vuelve al cabo de algunos meses, entra al servicio de Lord Ashley, futuro conde de Shaftesbury y le acompaña a Londres en 1667.

Por lo que conoció de Descartes le encantó su método y su crítica antidogmática en filosofía. También le gustó Gassendi. Pero parece que fue pura casualidad el que se metiese por la vía de la crítica. Discutían algunos amigos sobre temas filosóficos en los que entraba en juego la moral y la religión, cuando Locke se dio cuenta de que semejantes cuestiones no pueden resolverse si no se fijan previamente las posiciones sobre la estructura y la capacidad natural del espíritu humano. Esto dio origen a un primer esbozo, que se transformó gradualmente, después de veinte años de interrumpirlo y volverlo a coger, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), que constituye una obra capital, aunque transitoria, desde el punto de vista del empirismo. La traducción francesa, controlada por el autor, apareció en 1700 bajo el nombre de Costa, su secretario.

[5] Cfr. *De Cive,* la obra a la que principalmente debió su gloria Hobbes.

EL EMPIRISMO COJO DE JOHN LOCKE

Kant caracterizó el *Ensayo* de Locke llamándolo una "fisiología del entendimiento". Con esto subraya su carácter descriptivo e "histórico", como decía el mismo autor, un método que encaja perfectamente en el empirismo doctrinal, pero a base de que se lo aplique fielmente, cosa que no ocurrió en este caso. La doctrina de Locke adolece de gran incoherencia; su aparente claridad oculta muchas veces una verdadera indigencia metafísica. No es raro que el autor pase al lado de los problemas sin verlos, o que los resuelva a base de principios poco pertinentes. Es empirista por su tendencia, pero en sus descripciones introduce juicios de valor tomados del racionalismo, de la tradición escolástica y lo que aquí más nos interesa, del sentimiento cristiano, cuyo rescoldo aún conservaba. No creía que se pudiese abrigar la menor duda fundada contra la revelación evangélica, aunque a veces la minaba él mismo reduciendo el dogma a un mínimum pretendidamente razonable. Así se clasifica, con flagrante injusticia, entre los deístas y los partidarios de la religión natural, que él se propuso combatir constantemente. Debemos confesar que desde este punto de vista su *Rationalité du Christianisme* (1695) es bastante ambiguo. Pero en definitiva es un cristiano y, aunque por miedo al pirronismo decidió atenerse a una prudente sistematización de los hechos, no por ello dejó de seguir plenamente la corriente de la tradición cristiana en las materias que creía accesibles.

En el *Ensayo* combatió enérgicamente la tesis de las ideas innatas. Pero Locke las entendía a su manera y nunca en el sentido cartesiano, y menos todavía en la acepción tomista relativa a los primeros principios. Según él, la experiencia es necesaria para que brote la idea. Nadie se lo discute desde el punto de vista de los hechos, y como el autor se atiene a los hechos, está de acuerdo con todo el mundo, incluso con Platón.

Como fuente de las ideas admite, además de la experiencia externa o sensación, la experiencia interna o *reflexión*. Esta reflexión afecta a las operaciones relativas a los objetos de sensación, como pensar, dudar, creer, razonar, querer, etc. Locke no se pregunta si de esa manera la sensación no se impregna de inteligencia, ni parece

que le interesa en su especulación la naturaleza del espíritu. La verdad es que en realidad no especula, sino que describe; pero en sus descripciones sobreentiende, sin parecer darse cuenta, por una parte una ontología, y por otra un problema crítico.

Los objetos de sensación que proporcionan ideas *simples* e ideas *complejas,* son las *cualidades* y las *sustancias.* Pero hay que entenderlo bien. Se trata de sustancia cuando se presenta un grupo de ideas de manera constante que induce a atribuirlo a una sola cosa y a designarlo con un mismo nombre. De hecho "lo que designamos con el término general de sustancia es un sujeto que no conocemos". ¿Quién sabe, por ejemplo, si Dios no habrá dotado del poder de pensar a lo que nosotros llamamos materia? [6].

Las ideas simples que nos suministra la sensibilidad externa representan: las *cualidades primarias* —que son: la extensión, la resistencia o solidez, la figura, el número, el movimiento y el reposo—, y las *cualidades derivadas* —como el color, el olor, el sonido, el gusto—. Las cualidades primarias son objetivas formalmente, o sea, en sí mismas; las secundarias sólo virtualmente, o como causas. Las ideas complejas, entre las cuales se cuenta la idea de sustancia, pueden producir, asociándose, *ideas de relación,* y disociándose de los complejos en que estaban integradas pueden originar por abstracción las *ideas generales.* Se ve que Locke atribuye a la abstracción un sentido puramente nominalista, muy distinto de la noción aristotélica.

Las ideas generales a que se refiere son los conceptos de género y especie. Las "relaciones" expresan los vínculos de tiempo, lugar, situación y causa. Esta última comprende una gama amplísima, desde la idea de creación hasta la de simple alteración, y designa sencillamente "lo que hace que empiece a existir otra cosa", es decir, un antecedente conceptuado como necesario. Es una idea vaga, pero cómoda. Así podrá Locke constituir un embrión de ontología, a pesar de sus pretensiones empiristas.

El valor de las ideas plantea a Locke la cuestión de su verdad o falsedad, que él resuelve al estilo de Descartes, apelando a la evidencia intuitiva. Es verdad que las ideas afectadas por el juicio de verdad

---

6 *Essay,* II, 23, núm. 1.

son aquí puramente empíricas, lo cual equivale a renunciar más o menos al racionalismo cartesiano.

Locke funda la validez de la demostración sobre una intuición sucesiva conectada mediante la memoria, lo cual salva su valor aunque aminora su evidencia. El objeto de la demostración puede ser un hecho de identidad o de diversidad, de relación, de coexistencia, de conexión necesaria o de existencia real. Así podemos probar que existe Dios, porque el hombre conoce ciertamente "que él existe y que es algo" (afirmación de la *cosa pensante* de Descartes y primera traición al empirismo). Luego conoce el hombre con certeza intuitiva que "la nada está tan lejos de producir un ser real como de equivaler a dos rectos". Es, pues, "de evidencia matemática que existió algo desde toda la eternidad", puesto que "todo lo que tiene principio ha tenido que ser producido necesariamente por otra cosa". Pero un ser eterno, principio de los demás seres, tiene que ser omnipotente y omnisciente: ese es Dios [7]. Cabe preguntarse qué pensaría Kant de semejante prueba en boca de un pretendido empirista.

Lo que cabe decir es que Locke apunta a la práctica más que a la teoría. Impresionado vivamente por las necesidades morales y religiosas de la vida humana, principalmente en el orden social, deriva en esa dirección una filosofía que por sí misma había de seguir rumbo contrario. La postura que adopta en religión y en moral es la de un racionalista obsesionado por la tradición. A su juicio, "la moral es tan demostrable como las matemáticas" [8]. En efecto, la moral se basa en relaciones percibidas intuitivamente entre ciertos sujetos y ciertas maneras de obrar en determinadas circunstancias. La moral deriva de Dios, pues al relacionar la idea de un Ser Supremo, creador poderoso y sabio, con la idea de seres creados, dotados de actividad y de razón, surge automáticamente todo un sistema de deberes [9].

¿Qué camino sigue esta legislación abstracta hasta afectar la acción humana? El sentido común y la tradición responden: el camino de la conciencia libre. Pero Locke no cree en ella ni más ni menos que Spinoza. También él considera el libre albedrío como una ilusión. El

---

7 *Ibid.*, IV, 10, núms. 1 al 6.
8 *Ibid.*, III, 11, núm. 7.
9 *Ibid.*, IV, 3, núm. 18.

ser humano se determina necesariamente en el sentido del mayor bien que percibe y sobre todo en sentido contrario al mayor mal que se le representa. En consecuencia, obedecemos o desobedecemos la ley moral conforme a lo que somos frente a las circunstancias. Pero lo que sabemos sobre esta ley y sobre su valor para la vida humana, tanto individual como colectiva, entra como factor importante en el determinismo de nuestra acción. No hablaría de otra manera Spinoza.

Respecto al orden social, Locke es uno de los fundadores del liberalismo moderno. No creía en el contrato social al estilo de Hobbes y de Rousseau. Según él, la humanidad no arrancó de un estado salvaje, sino de un estado de derecho y de igualdad, fundado en la sociabilidad natural y en la libertad individual. Fundó la propiedad sobre el trabajo, es decir, también sobre la persona; pero tuvo en cuenta el bien común, y sólo permitió la apropiación individual en el caso en que "queden a disposición de los demás suficientes cosas comunes semejantes y tan buenas como las suyas [10]. "Si se traspasan los límites de la moderación y se apropia uno de más cosas que las que necesita, está tomando lo que pertenece a los otros" *(Ibid.)*. Creería uno estar oyendo a San Ambrosio: *Pauperum substantiam tu detines*. Locke condena la esclavitud y limita, como los cristianos, las atribuciones del poder paterno y del poder soberano. No identifica la ley con la voluntad general, sino que la funda sobre la naturaleza de las cosas y sobre la razón, cuyo imperio se impone a todos. Pero limita arbitrariamente el poder social, confiriéndole sólo el ejercicio de la justicia vindicativa, dentro y fuera, en vez de impulsar la preocupación por el bien común en toda su amplitud.

En las relaciones entre la Iglesia y el Estado propugna un régimen de separación estricta. Sus fines son diferentes y no ve entre ellos subordinación. Descarta la idea de un Estado cristiano y no quiere que ni la fe ni la falta de fe sean motivo para excluir a nadie del beneficio de la ley. No tendría dificultad en firmar la fórmula: *La Iglesia libre en el Estado libre*. Por algo sus *Cartas sobre la tolerancia* y su *Tratado del cristianismo razonable* fueron el libro de texto de los liberales y librepensadores del siglo XVIII, al mismo tiempo que su *Ensayo sobre el entendimiento humano* inspiraba a Condillac, su *Edu-*

10 Cfr. *Ensayo sobre el gobierno civil*, c. 6.

cación de los niños a J.-J. Rousseau, el autor del *Émile,* y su *Ensayo sobre el gobierno civil,* a Montesquieu en su *Esprit des lois.* Quiere decir que desde un punto de vista cristiano su pensamiento resulta sumamente amalgamado. Aun así está dentro de la gran corriente tradicional, y en muchos aspectos hasta la refleja con vivos destellos y con una fidelidad meritoria.

IV. BERKELEY

Georges Berkeley nació en Irlanda, en las cercanías de Dysert Castle, en 1685; hizo sus estudios en Trinity College de Dublin, donde cursó luego la teología y las lenguas orientales. Sus primeros escritos fueron de tipo científico: dos opúsculos matemáticos (1707) y una *Nueva teoría de la visión* (1709), que preparó su obra capital: *Principios* (1710). Sus *Diálogos entre Hilas y Filonoo* tuvieron por objeto difundir sus ideas principales, que expuso igualmente en algunos artículos del *Guardián.* Viajó por Francia e Italia y formó el proyecto de establecer en las Bermudas un instituto académico y misionero con el fin de trabajar con un equipo escogido de colaboradores, en la evangelización y civilización de toda América. El proyecto fracasó, pero en su viaje el misionero publicó *Alcifrón,* una obra dirigida contra los librepensadores y los materialistas. En 1734 fue nombrado obispo de Cloyne y se consagró al cuidado de sus fieles, en su mayoría católicos y en parte protestantes. Con motivo de una epidemia experimentó las propiedades curativas de la brea, y en su mente, tan propensa al absolutismo, este remedio se convirtió automáticamente en una panacea y bien poco después en un símbolo. El hecho de que lo cura todo demuestra que todo se mantiene compacto o se desintegra en virtud de un lazo supremo. De ahí un escrito que tituló: *Siris, cadena de reflexiones filosóficas y de investigaciones sobre las virtudes del agua de alquitrán* (1744). En 1752, sintiendo que su salud declinaba, se retiró a Oxford, donde murió el 14 de enero de 1753.

DOCTRINA DE BERKELEY

Berkeley prolonga la doctrina de Locke en la dirección del empirismo absoluto, pero sin llegar a él, y por supuesto lleva mucho más grabada la marca del cristianismo. Locke había distinguido entre las cualidades *primarias* del cuerpo —extensión, movimiento, tiempo— y las cualidades *secundarias* o derivadas —color, sonido, calor, etc.—, admitiendo la objetividad de las primeras, aunque no de las segundas. Berkeley se pregunta por qué. Las cualidades consideradas como primarias sólo se perciben a través de las secundarias, y concebirlas como algo distinto es hacer abstracción. Esta abstracción es legítima, como lo prueba el caso de las matemáticas, pero no debemos dejarnos engañar. Ni el espacio ni el movimiento ni el tiempo son nada en sí mismos. La sustancia cuya noción conservó Locke, constituye para él la piedra de escándalo de los sistemas. Una de sus víctimas fue Spinoza lo mismo que los materialistas de todos los colores. Lo mejor es renunciar totalmente a ella. Así se llega a reducirlo todo, si no a la simple subjetividad, por lo menos al espíritu. Todo es puramente espíritu. La "materia" se reduce totalmente a formar en nosotros sus representaciones mentales, y no tiene ninguna otra consistencia ni actividad. Su ser consiste en aparecer [11].

Sin embargo, lo que ocurre en nosotros es perfectamente auténtico, y no somos nosotros la causa. Para Berkeley la actividad de la mente no es creadora, como lo es para los idealistas. La realidad está en sus fronteras, pero no es obra suya. La voluntad va al encuentro de la realidad hasta hallarla. Es Dios que se manifiesta a través de las ideas-cosas que median entre Dios y la mente [12].

La realidad exterior es una especie de lazo entre nosotros y Dios, un punto de convergencia, un lugar de cita, un intervalo que une a la vez que separa, o, para emplear sus mismas imágenes, una voz por la que nos habla Dios, una finísima mampara de separación, transparente, a través de la cual se lo puede percibir con sólo tener cuidado de que no se almacene el polvo.

---

11 *Principios*, I, núm. 3.

12 *Ibid.*, núm. 32.

Berkeley es nominalista, pero su nominalismo, que podría conducirle a tantas cosas, le conduce al Verbo directamente. Así como la palabra es sólo un signo del concepto y éste un signo de la realidad, así la misma realidad —o lo que designamos con esta palabra— es solamente el signo de otra realidad más honda, más real y más verdadera, que es el espíritu, y en definitiva, el espíritu soberano, la misma Divinidad.

Dios habla a nuestro espíritu a través de la "naturaleza", que es totalmente espíritu e idea; por ella nos revela sus atributos y dirige nuestra conciencia. De esta manera encontraremos el camino de la felicidad, si en vez de entretenernos en analizar las leyes de la naturaleza por sí mismas, acertamos a interpretar sus *signos* y a obedecer a los estímulos que nos vienen de esa iniciativa creadora [13].

Ch. Pierce y más tarde William James recogerán esta teoría de los signos. Es una teoría de clarísima esencia cristiana, y tratándose de nuestro obispo, había de encontrar una fuente de riqueza e inspiración en la doctrina sacramentaria. Siempre afirmaron nuestros doctores que la creación era un lenguaje divino y que la naturaleza era un sacramento, es decir, un signo sensible y operante de la presencia divina, de los atributos de Dios y de las llamadas que nos dirige. Lo privativo de Berkeley en esto fue esa filosofía inmaterialista, innecesaria para el simbolismo que deducía de ella, y rayana en el fenomenismo en que iba a desembocar bien pronto David Hume.

Nótese, por lo demás, que el fenomenismo de Berkeley sólo se refiere a la realidad sensible, y puede decirse con todo derecho que se vio ampliamente compensado por un realismo del espíritu que salvaba los valores esenciales. Sobre todo, al fin de su vida, y al contacto con los grandes metafísicos de la época griega, elaboró una metafísica del espíritu, que no distaba mucho del realismo platónico. Lo que Platón llamaba el *Viviente en sí* se convierte bajo la pluma de Berkeley en la naturaleza-espíritu "palpitante de vida divina" [14]. Esto dista mucho de la crítica nominalista y empirista abandonadas a sí mismas, y está muy cerca del objetivo que se proponía después de todo esa misma crítica, ya que Berkeley aspiró desde el principio, y aun a costa de

[13] *Ibid.*, núm. 108.

[14] Cfr. *Siris*, núms. 288 y 353.

sacrificios criteriológicos desafortunados, a "hacer evidente la proximidad y la omnipresencia de Dios", y eso contra los ateos, los panteístas, los deístas, los escépticos y los materialistas" [15].

V. DAVID HUME

Esta vez nos encontramos con el empirismo en estado puro, sin las referencias ontológicas de Berkeley y sin las reservas objetivistas de Locke. Éste mantuvo el carácter objetivo a las cualidades primarias: espacio, tiempo, movimiento y sus modalidades. Berkeley vio en el yo activo la prueba y el modelo de la causalidad. Hume pretendió romper estas últimas amarras en nombre de una crítica más estricta, y atenerse a un fenomenismo rígido y escéptico con respecto a todo lo que no es experiencia pura, pero también con ciertas vinculaciones con la tradición cristiana.

Nació en Edimburgo el 26 de abril de 1711. Muy pronto se consagró a la especulación y a una producción de la que esperaba alcanzar honores y gloria. Él mismo cuenta que desde su juventud tuvo claras intuiciones que le pusieron en la pista de sus futuras conclusiones. Se presentaba a su espíritu un "nuevo teatro de pensamiento", en contraposición al sentido común de los humanos y hasta de los sabios y de los filósofos especulativos de su medio ambiente.

Después de una crisis de hipocondría que interrumpió por un tiempo sus estudios, se estableció en Francia, donde compuso su obra principal, el *Tratado de la naturaleza humana,* editado en Londres en 1739 y 1740. Viendo que su obra tenía poco éxito se puso a escribir *Ensayos* variados, en los que pareció retractar más o menos su propia doctrina. Entonces se dedicó a la historia, que era más del gusto de sus compatriotas, y tuvo el mérito de conceder más importancia y más espacio a los movimientos de fondo de la civilización que a las genealogías reales y a las guerras. En 1757 publicó una *Historia natural de la religión,* y escribió sobre el mismo tema unos *Diálogos,* que no aparecieron hasta después de su muerte.

15 *Obras completas,* ed. Fraser, vol. I, pág. 92.

Hume combinó su profesión de historiador y filósofo con la de hombre público. En calidad de secretario de la embajada visitó Holanda, Alemania, Austria e Italia. Durante tres años fue agregado de la embajada de Inglaterra en Francia (1763-1766). De vuelta a su país se llevó consigo a J.-J. Rousseau, desterrado de Francia igual que lo había sido de Suiza. El veleidoso Juan Jacobo rompió pronto con su bienhechor y se volvió a Francia una vez pasada la tormenta. Poco después se estableció Hume en Edimburgo, donde vivió en la tranquilidad y el estudio hasta su muerte ocurrida el 25 de agosto de 1776.

EL PADRE DEL CRITICISMO

David Hume fue el padre del criticismo por el trabajo de zapa que realizó, atacando los fundamentos del dogmatismo filosófico más a fondo que Locke y que Berkeley. Al igual que sus predecesores partió del principio de que todas nuestras ideas proceden de los sentidos, y que no pueden ser innatas ni *a priori*. De aquí concluyó que toda idea que no tiene una sensación correspondiente es ficticia y no tiene más que un valor puramente ideal: eso ocurre con la idea de sustancia, con las ideas matemáticas de espacio y de tiempo, y con la idea de existencia.

Las sensaciones son *datos*, son dadas; pero las cosas exteriores, en cuanto distintas de nuestras sensaciones, no son datos. No puede saltarse de unas a otras sino por el puente del principio de causalidad. Pero ¿qué valor tiene ese mismo principio? ¿Qué pensar de ese pretendido vínculo "que constituye la coherencia fundamental del mundo" y que forma por lo mismo el postulado esencial de la ciencia?

No cabe duda que teníamos que aplicar por fuerza el principio en cuestión lo mismo tratándose de teoría que tratándose de la práctica corriente. Pero la filosofía pretende fundamentarlo, y ahí es donde surge la dificultad. Tan imposible resulta justificar el principio de causalidad, con el que se pretende tender el puente a la existencia, como justificar directamente la misma existencia. Ni la intuición ni la demostración tienen aquí lugar. No hay experiencia posible de esa relación que constituye la causalidad, y fuera de la experiencia nada tiene valor. El que un hecho suceda a otro no nos dice nada sobre la

naturaleza del vínculo que los agrupa y ni siquiera nos garantiza que exista semejante vínculo.

Lo que nos hace creer en las existencias exteriores es sencillamente la vivacidad de nuestras impresiones de calificación objetiva. Lo que nos hace creer en la causalidad es la inclinación que tenemos a esperar que una cosa suceda a otra, en virtud de la prolongación natural de las impresiones fuertes y de las asociaciones invencibles que se producen en nosotros. Así, pues, cuando hablamos de necesidad causal, efectivamente existe esa necesidad, sólo que en nosotros; es una peculiaridad de nuestra naturaleza, de la que no podemos sacar nada respecto al mundo exterior. Representa indudablemente un signo de la importancia práctica que tiene semejante instinto en la vida humana. Está bien que en esto resulte impotente el examen crítico. Pero filosóficamente es el único que cuenta. Toda afirmación que desborda la percepción real se basa en la imaginación. De ésta procede la afirmación de una realidad exterior estable, independiente de la conciencia y vinculada por la causalidad. Ella cubre los intervalos de nuestras sensaciones sucesivas; de ella procede la impresión de cosas coherentes, constantes, asociadas y encadenadas por sí mismas.

Según Hume, ocurre exactamente igual con el yo y con el encadenamiento pretendidamente causal de los distintos estados del yo. La creencia en el yo tiene la misma explicación que la creencia en las cosas exteriores, y el encadenamiento aparente de estos estados no es más que un efecto del instinto de expansión y de asociación de que hemos hablado.

A pesar de todo, cediendo a la tendencia invencible que atribuye al espíritu humano, Hume no renuncia en realidad ni a la afirmación causal ni al mundo interior ni al exterior. Confiesa en concreto que no le convencen sus propias objeciones contra la sustancialidad de la persona y que la evidencia subjetiva de la identidad personal no tiene para él más explicación posible que su propia realidad [16]. Queda, pues, equívoca su postura. No se atreve a pronunciarse ni por el idealismo ni por el relativismo absolutos, a pesar de los golpes de maza que asestó a las cosas en sí y a las vinculaciones objetivas de las cosas.

---

16 *Treatise of human nature*, l. I, 4.ª parte, apéndice.

La moral la funda en la simpatía, pero dejando a Hutcheson la tarea de mostrar cómo la simpatía desemboca en el deber. Cuando estudia racionalmente la religión la basa en los sentimientos de inseguridad, de inquietud, de temor y de esperanza. Según él, lo primitivo fue el politeísmo; la idea de una divinidad única, infinita y absolutamente perfecta nació posteriormente a través de un proceso de sucesivas depuraciones. Pero entonces reaccionan los sentimientos que habían creado el politeísmo y entonces surge la idea de los intermediarios, como lo prueba sobradamente la historia.

Hume no rechaza la revelación. Aunque, a decir verdad, sobre este punto no está clara su actitud. Expuso su pensamiento religioso en diálogos, en los que ninguno de los interlocutores parece representar su pensamiento exacto. Uno de ellos sostiene una ortodoxia tocada de misticismo, otro el deísmo racionalista entonces de moda, otro un naturalismo escéptico. De lo que no cabe duda es de que en muchas cosas se inspira en la revelación, aunque la afirme de una manera débil o equívoca. Él sólo pretende combatir sus "desviaciones", pero entendiéndolas a su manera. Para él todo intento de racionalizar la fe constituye ya una desviación, sin caer en la cuenta de que su propia razón es en parte hija de esta racionalización secular.

VI. CONDILLAC

Con Condillac pasamos de Inglaterra a Francia. Se le ha llamado el Locke francés, y efectivamente, lo mismo la doctrina de Locke que la de los demás empiristas ingleses adquirieron amplia carta de ciudadanía en la sociedad francesa del siglo XVIII más por la autoridad de Condillac que por su mérito doctrinal. Condillac fue el gran filósofo de los enciclopedistas. Voltaire lo escogió como el santo de su devoción y los mismos materialistas buscaron en sus escritos su punto de partida, pasando por alto lo que les era contrario o les molestaba.

Condillac ciertamente no tiene nada de materialista. Nacido en 1715 y consagrado desde joven al estado eclesiástico nunca renegó en lo más mínimo de sus orígenes cristianos ni de las obligaciones de su estado. Creía en la simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma, y pensaba que podía explicarse todo por las sensaciones sin per-

juicio de cuanto constituye el fondo de su naturaleza. Él sólo quiere eliminar la metafísica, hacer exposiciones claras, y emplear métodos que permitan relacionar los fenómenos más complejos del yo humano con hechos simples y de fácil observación. ¡Cosa más inofensiva! Pero no faltará quien sepa coger de sus proposiciones cuanto puede convertirse en veneno, olvidando el antídoto. Sus principales obras son: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746); *Traité des systèmes* (1749); *Traité des sensations* (1754); y *Traité des animaux* (id.). Sus *OEuvres philosophiques* aparecieron juntamente en París en el año 1795.

LA DOCTRINA

Donde principalmente expuso su sistema Condillac fue en su *Traité des sensations*. Es esencialmente sensualista, al menos en apariencia. Todo arranca de la sensación y todo se explica por ella. "La naturaleza lo empezó todo, y siempre bien." Siguiendo su trabajo paso a paso llegaremos forzosamente a dar razón de todo lo que constituye el yo humano, no sólo en cuanto a su contenido, sino en cuanto a sus mismas facultades. (Téngase en cuenta que la concepción escolástica sobre las "facultades del alma", construida *a priori*, formaba parte de esa "metafísica oscura", de la que Condillac no quería oir hablar siquiera) [17].

Condillac empieza explicando a su manera las operaciones psicológicas elementales, sirviéndose de la célebre alegoría de la *estatua* que se va animando poco a poco: trabajo de los sentidos, atención, memoria e imaginación, preparando el paso a la inteligencia. Ya en el mismo punto de arranque comete el sofisma garrafal de considerar la sensación como un hecho en el sentido puramente objetivo de esta palabra. Pero, como observó Maine de Biran, la sensación no es un hecho bruto, sino que implica un sujeto. Condillac confunde la sensación con la impresión sensible, que por sí misma no es nada desde el punto de vista de hecho psicológico. Cuando su estatua "*deviene* olor de rosa", como él dice, *deviene*, en efecto, pero no *siente*. Devenir no es sentir. La misma palabra que emplea demuestra que él

[17] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, introd.

mismo se dio cuenta vagamente del equívoco. Pero entonces ¿por qué pretende acto seguido hacer saltar la conciencia de ese solo elemento?

También los tomistas afirman que el cognoscente deviene o se convierte en el objeto conocido. Pero aquí hay alguien que deviene, y no es una estatua, sino un ser dotado de capacidad de acción y reacción. Por más que la estatua de Condillac se convierta en esto o en aquello, mientras se quede en eso "no existe por sí misma" [18]. Lo mismo ocurre a todo lo largo de su exposición. El análisis de la atención, del recuerdo, de la imaginación, de los hábitos adolecen del mismo quiproquo, y del mismo sobreentendido que se escapa. El autor pretende constantemente construir el interior con el exterior, presuponiendo todo el tiempo lo interior. ¡Extraña filosofía! Véase un ejemplo casi divertido en la frase siguiente: "basta que una nueva sensación adquiera más vivacidad que la primera para que se convierta en atención". ¿Por qué magia misteriosa se convierte en sujeto atento una sensación al reforzarse?, se pregunta el lector. Condillac no cae en la cuenta de que su procedimiento consiste en mencionar simplemente los hechos y su sucesión, bajo los auspicios de los empalmes verbales que él toma por explicaciones y por pruebas. Pero ¿por qué se transforma tan fácilmente ante sus ojos la sensación en atención, juicio, imaginación, etc., sino porque él mismo, dotado de una conciencia totalmente equipada y activa, va dejando caer de contrabando en cada página los elementos necesarios para la transformación?

Al llegar a la inteligencia, se da perfectamente cuenta de que ahí hay una dificultad especial; pero espera sortearla capeándola con el lenguaje. Locke le enseñó el poder que ejercen las palabras sobre los pensamientos: llegó a convencerse de que no sólo pueden las palabras despertar los pensamientos y favorecer su desarrollo, sino hasta crearlos de una pieza y por sí mismas. Pero, a su vez, el lenguaje ¿de dónde viene? De la imaginación inventiva de signos y de la atención sobre esos mismos signos. Como la imaginación y la atención quedaron ya explicadas a base de la sensación, está tendido el puente, y todo depende de esta última.

---

18 Cfr. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, introd.

Ciertamente que estas descripciones tales como las presenta Condillac no carecen de interés, y son verdaderas a su modo; pero lo que se sobreentiende en ellas constituye la base de su verdad, y no hay razón para sobreentenderlo. Ya se verán los inconvenientes cuando el filosofismo reinante se apoye en esas conclusiones aparentes para sostener el materialismo, con el que Condillac ciertamente no está de acuerdo.

Condillac se proclamó claramente como espiritualista y como tal obró [19]. Esa afirmación formal y su propia vida han de hacer más fuerza al historiador que el hecho de que sus investigaciones sólo se fijan en el álgebra de las sensaciones y de sus efectos sobre nuestros pensamientos. Si se piensa que partió de una oposición enérgica contra la tesis de las ideas innatas y contra la afirmación —en último término aristotélica y tomista— de que todas nuestras ideas proceden de los sentidos, puede decirse con todo derecho que no debe llamarse su doctrina propiamente sensualista, sino más bien *sensacionista,* como propuso Victor Delbos, lo cual deja margen a la elaboración de sensaciones mediante la actividad del espíritu, que Condillac distinguió siempre del cuerpo.

De esta manera el Locke francés se separa esencialmente del inglés. Está tan lejos de atribuir a la materia la facultad de pensar, que ni siquiera le concede la de sentir. La sensación, tal como él la concibe, transciende los movimientos materiales y las propiedades corporales de los órganos. Al construir el pensamiento sobre la sensación se coloca en el terreno de los hechos más que del derecho, en el campo de la sucesión empírica de los fenómenos más que en el de su explicación definitiva [20]. ¿No dijo él mismo que al estudiar el entendimiento humano no se proponía "descubrir su naturaleza, sino conocer sus operaciones"? La naturaleza la recibió de la tradición. Aunque se pone en guardia contra la "metafísica oscura" no desdeña sus conclusiones. Tampoco descuida la teología, pues su mismo sensualismo empírico —o diríamos su *sensacionismo,* con V. Delbos— no tiene por origen más que las condiciones creadas en la humanidad por el

---

19 Cfr. *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* al principio.

20 Cfr. *De l'art de raisonner,* I, 3: *Discours prélim. du cours d'étude,* art. 4.

pecado original, en virtud de las cuales el alma quedó estrechamente esclavizada al cuerpo. En eso Condillac fue más espiritualista que Santo Tomás; el hecho no deja de tener su ironía. Entre el escolástico y el antiescolástico no siempre es el menos escolástico el que se cree.

21 *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* introd.

CAPÍTULO XI

EL FILOSOFISMO EN FRANCIA EN EL SIGLO XVIII

I. UNA NUEVA ACTITUD DE LA FILOSOFÍA

Con el filosofismo francés del siglo XVIII podría decirse que cambió de naturaleza el pensamiento filosófico. Ya no es un estudio, sino un campo de batalla. Se trata de desentenderse, violenta o disimuladamente, de todas las tradiciones que habían constituido el pan nuestro de la cultura desde el establecimiento del cristianismo. Se quiere romper con los dogmas y con las instituciones, con las coacciones espirituales y con sus consecuencias, y se ataca cuanto les sirve de apoyo. Los movimientos ideológicos y las tentativas de emancipación que inauguró el Renacimiento y que reprimió el poder en el siglo XVII, cobran un vigor, desconocido hasta entonces, y que se embriaga de entusiasmo ante los magníficos resultados de las investigaciones positivas. El mundo intelectual se apasiona por la Razón, el Progreso y las Luces, que se convierten en Trinidad divina, y a las que se ensalza contra la superstición, es decir, contra los prejuicios y rutinas del pasado. Se lanzan a la búsqueda de nuevas verdades, de nuevas normas de juicio, de nuevos arreglos prácticos y de nuevas dichas.

El lado bueno de este movimiento era el apetito de investigación, la necesidad de inventar y la exigencia crítica, cosas de que un pensador sincero no puede por menos de gloriarse. Y el lado malo era: la investigación orgullosa en campos en los que el espíritu humano no tenía más recurso que la modestia; la necesidad de inventar a toda costa, aunque fuese a expensas de valores permanentes; y una crítica

que no respeta ni los resultados laboriosamente adquiridos ni la autoridad legítima.

En esta época aún no se había olvidado del todo el interregno clásico. Pero esta bonanza se parecía a la calma creada en una corriente por la contención de unas rocas. A fines del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII vuelven a precipitarse las aguas, al volver a encontrar su pendiente. Y esa irrupción de las aguas fue fulminante. Después del filosofismo francés que inundará a toda Europa, serán testigos de este gran movimiento de civilización por lo que se refiere a la filosofía, el criticismo kantiano, el materialismo, el panteísmo idealista y marxista y el positivismo, con todas las formas variadas de esos sistemas.

De momento, nos limitamos a Bayle y a los enciclopedistas, a Voltaire y a Rousseau: en todos ellos la filosofía se reduce a muy poco. Estos "filósofos" que pretenden serlo por antonomasia, apenas si son filósofos en el sentido técnico de la palabra. Poseían más impulso dinámico que ciencia, más imaginación y pasión que profundidad de pensamiento. Encontramos en ellos intuiciones, apreciaciones generales más o menos audaces y más o menos justas; pero no hallamos razonamientos estrictos ni construcciones sólidas. Los representantes de la filosofía propiamente dicha son un Locke y un Condillac, y a su sombra se acogen los demás, cuando no acuden a Epicuro, puesto de nuevo en boga por Gassendi.

El deísmo inglés lo inauguró Herbert de Cherbury (1583-1648), lo prosiguió Toland (1670-1722), Collins (1676-1729), Tindal (1657-1733) y Pope (1688-1744); luego pasó la Mancha y encontró en Francia espíritus bien preparados [1]. Bayle (1647-1706) preparó el ambiente con su *Dictionnaire historique*, que ejerció gran influencia, al mismo tiempo que reflejaba las ideas de la época. Allí reaparece en varias ocasiones una tesis característica, bastante parecida a la de los averroistas latinos del siglo XIII: hay que mantener la fe por razones prácticas y sentimentales. Se la hace objeto de un plebiscito, y Bayle intenta votar a su favor. Pero es incompatible con la razón. O acaso puedan

[1] El deísmo estaba en embrión en el naturalismo del Renacimiento. Se vio favorecido por las disputas religiosas que ocasionó la Reforma y por el correspondiente cansancio. Se convirtió en el refugio de todos los espíritus emancipados de todas las religiones y sectas.

coordinarse en absoluto, pero nosotros no podemos tener pruebas de ello; más bien se nos impone la convicción contraria; por lo tanto hay que mantener al dogma en una especie de exilio, sin comunicación con una razón que necesariamente ha de terminar por acabar con él.

Fontenelle, el hombre sonriente y desaprensivo (1657-1757), atacó duramente las supersticiones no cristianas, dando a entender que sus argumentos tenían un alcance general. En todo caso proporcionan armas [2]. El mismo Montesquieu (1689-1755), a pesar de su respeto elogioso hacia el cristianismo considerado como elemento de civilización, no fue ajeno a este trabajo de zapa [3]. La *Enciclopedia* es una colección muy abigarrada y desigual, donde se encuentran exposiciones muy ortodoxas y hasta apologéticas y en cuya Introducción, escrita por d'Alembert, se ensalza la revelación, aunque reduciendo su contenido; pero en su conjunto es un complejo de tesis subversivas, de dudas, de ironías, de observaciones críticas y de afirmaciones perentorias, en que se deducen las últimas consecuencias de las doctrinas naturalistas, racionalistas y *humanitarias*. Las conclusiones generales que proponen en materia religiosa abogan por una religión llamada natural y que de hecho es la racionalización de la religión para uso de una sociedad cristiana. Se trata, pues, de un cristianismo desvirtualizado y esquematizado. Según se considere ese arreglo desde uno u otro punto de vista, desde el filosófico o el dogmático, se podrá decir con Bayle que es una "casi nada", "un corredor abierto sobre la nada", o bien, en el sentido opuesto, que ese deísmo vestido con el mínimum de pensamiento religioso, es un residuo de las tradiciones cristianas recortado arbitrariamente, una fe emancipada, impregnada de elementos que ella tiene por extraños, alimentada con productos que ella rechaza y sosteniéndose únicamente, gracias a los elementos que toma prestados —o ¡robados!—. Así como los materialistas divinizan la materia para poder deducir de ella lo que habría que deducir de Dios, así los partidarios de la religión natural sobrenaturalizan la naturaleza, atribuyéndole propiedades y virtudes cuyo mismo con-

---

2 Cfr. *Histoire des Oracles*, 1687; *L'Origine des fables*, 1687.
3 Cfr. *Lettres persanes*, 1721.

cepto —y mucho más la realidad— son patrimonio del cristianismo [4].

Dentro de una gama infinita de matices éste es el caso de casi todos nuestros "filósofos", cuando no son abiertamente materialistas. Añadamos a éstos los francmasones de los primeros tiempos de la secta, parecidos en esto a gran número de sus sucesores. Se trata de preconizar una "religión sin misterios" (Toland), compatible con el libre pensamiento, amiga de la tolerancia, y fecunda en diatribas contra los curas, la Inquisición, la "idolatría" y la Corte Romana.

El movimiento materialista estuvo representado por Helvetius, d'Holbach, La Mettrie, y generalmente también por Diderot, aunque de vez en cuando éste aventura pensamientos muy distintos. En sus *Pensées sur l'interpretation de la nature* (1754), sostuvo que el universo es un todo solidario y que en el caos de la materia existieron

---

[4] Aunque las cuestiones jurídicas no interesan directamente a nuestro tema, no estará de más observar que a vueltas de la religión natural se inventó o se creyó inventar en el siglo XVIII el *derecho natural*. Pero siempre se traslucirá su verdadero origen. Así lo reconoció el pretendido inventor Grocio, al mismo tiempo que afirmaba que su doctrina se mantendría al margen de toda vinculación religiosa y aun deísta. Sin vinculación deísta, lo dudo mucho; sin religiosa, seguro, pues los mismos teólogos admiten que el derecho natural no depende doctrinalmente de la religión revelada. Pero históricamente viene a desembocar en ella en su mayor parte. Por lo que respecta a Grocio, si extraemos de su gran volumen *De iure belli et pacis,* 1625, todos los elementos que debe a la tradición judío-cristiana y a la impronta secular de la fe, quedaría reducido a bien poca cosa.

Hay que decir que esa vuelta hacia la naturaleza se debió en parte a que la religión pareció quebrar —una quiebra relativa— la organización y pacificación del mundo. Así se explicará también más adelante el éxito del socialismo y del comunismo. Pero eso mismo es un motivo más para que esos nuevos sistemas recojan por su cuenta lo que hay de más vital en la doctrina que pretenden sustituir o desbancar: y el hecho resulta matemático y clarísimo.

En su *De iure naturae et gentium libri octo,* 1672, Puffendorf reanuda en alemán la tarea del holandés, imprimiéndole su propio sello. Pero su situación con respecto a nuestro problema es muy parecida. Puffendorf desliga el derecho natural de sus amarras con la teología moral; pero siempre queda allí perfectamente visible la señal del cordón umbilical. Lo mismo debe decirse de Richard Cumberland. A su vez Thomasius en sus *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta,* 1705, identifica el sentido común con el sentido forjado bajo los auspicios del cristianismo. Sus tesis están inspiradas en el *fermento sagrado.*

siempre elementos dotados de vida y de conciencia. Al correr de los tiempos esos elementos se agruparon y formaron los animales y los hombres. Una filosofía bien esquemática. Su mismo autor, consciente de su debilidad, concluye así: "Comencé por la naturaleza, que llamaron tu obra; ahora acabaré por Ti, cuyo nombre en la tierra es Dios. ¡Oh Dios! ignoro si existes; pero pensaré como si leyeras en el fondo de mi alma; obraré como si estuviera en tu presencia... No te pido nada en este mundo, pues si no existes, el curso de las cosas seguirá inconteniblemente por su cauce fatal, y si existes, seguirá forzosamente por los cauces que Tú le señalaste en tus decretos eternos. Espero me recompenses en el otro mundo, si existe, aunque todo lo que hago en éste lo hago por mí... Heme aquí tal como soy: una porción necesariamente organizada de una materia eterna y necesaria, o tal vez tu criatura".

Semejantes palabras, que tantos pensadores del siglo XVIII pudieran hacer suyas, dicen mucho sobre el estado real de las conciencias, sobre aquel mar de fondo, latente bajo el oleaje de los pensamientos superficiales y bajo la seguridad provocante de los discursos [5].

Fijémonos ahora en los dos protagonistas del siglo, cuya influencia había de extenderse a un ámbito más amplio y a una duración más larga, a pesar de su escaso bagaje filosófico.

II. VOLTAIRE

Francois-Marie Arouet se puso él mismo por sobrenombre Voltaire. Nació en París el 21 de noviembre de 1694. Cursó sus estudios con los jesuitas, en el colegio Louis-le-Grand, y guardó siempre a sus maestros una profunda gratitud. Apenas se trataba más que de letras; pero el gusto por saber que se le inculcó y que respondía por lo demás a su fondo natural, supo encontrar su propia satisfacción. Vivió al principio una vida bastante disoluta, pero no imbécil. Viajó por Holanda e Inglaterra. Su fama se difundió por el mundo; escribió ver-

5 Sobre este período véase el hermoso libro de Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne, 1680-1715.*

sos, compuso tragedias, y a los 38 años de edad lanzó el *Poème de la Ligue*, que se convertiría en la *Henriade*, epopeya de Enrique IV. Voltaire escaló rápidamente la celebridad. Pero en aquella época la celebridad no excluía las palizas, máxime tratándose de un plebeyo. Le apalearon dos veces; nadie le hizo justicia, disfrutó de una estancia en la Bastilla, se desterró, regresó secretamente, se volvió a expatriar, y esta vez pasó tres años en Inglaterra. Esto le transformó, cambiando todo el curso de sus ideas. Descubrió a Bacon, Locke y Newton, los cuales desarrollaron en él los gérmenes que ya habían sembrado en su espíritu Fontenelle y Bayle, por no mencionar a Descartes, Malebranche y Leibniz, a quienes ciertamente conoció. Por supuesto no renunció a la poesía; uno tras otro fue produciendo para el teatro *Brutus*, *Eriphyle* y *Zaïre*. Publicó su *Histoire de Charles XII*, que había estado trabajando hacía cinco años. Pero se dedicó sobre todo a la redacción de sus *Lettres anglaises*, o *Lettres philosophiques*, donde expuso con gran escándalo de los parlamentarios, jansenistas y de gran parte del público, sus nuevas ideas en materia política, social, religiosa, literaria y filosófica.

Sus relaciones con Madame du Châtelet, autora célebre por su pedantería, le indujeron a muchas cosas, no todas frívolas. En parte fue ella la ocasión de que escribiese el *Traité de métaphysique* en 1734, los *Eléments de la philosophie de Newton*, la *Exposition du livre des institutions physiques de Madame du Châtelet* en 1740, las *Doutes sur la nature des forces motrices et sur leur mesure*, presentadas en la Académie des Sciences en 1741. Al mismo tiempo emprendió la composición de su *Siècle de Louis XIV*, y el resumen de historia universal que se convertiría en el *Essai sur les moeurs*.

A partir de 1736 entró en contacto con el príncipe real de Prusia, el futuro Federico II. En 1750, para escapar de la infinidad de molestias que le producían sus publicaciones y sus intrigas, aceptó su hospitalidad, que empezó con gran bonanza para terminar borrascosamente. En 1753 abandonó la corte furioso, aunque no había perdido el tiempo. Escribió cuentos filosóficos; avanzó el *Essai sur les moeurs*, acabó el *Siècle de Louis XIV*, y entabló contacto con hombres ilustres.

Desde entonces vagó errante. Después de diversas tentativas fijó su residencia en Ferney, Suiza, que se convirtió en un centro de peregrinación durante los 20 años que aún vivió el patriarca: su magne-

tismo atraía a los espíritus. Allí trabajó a toda máquina, y mientras lanzaba a la publicidad una infinidad de folletos, iba madurando sus pensamientos sobre Dios, el alma, la inmortalidad, la libertad, el problema del mal. Así surgieron el *Philosophe ignorant, Candide* y el *Dictionnaire philosophique,* que redactó varias veces y con diversos títulos.

No podemos mencionar muchos incidentes de esta vida extraordinaria, en la que se daban cita la generosidad y la mezquindad, la ligereza y la grandeza. Terminó en el cénit de su gloria después de una carrera de 84 años. Voltaire murió el 30 de mayo de 1778, dejando en manos de su secretario Wagnière esta profesión de fe: "Muero adorando a Dios, amando a mis amigos, no odiando a mis enemigos y detestando la persecución".

LA FILOSOFÍA DE VOLTAIRE

Cuando se ha llegado a hablar de la filosofía de Víctor Hugo [6], bien podemos hablar de la de Voltaire. No fue obra de creación, sino de puro reflejo, pero constituía además una asimilación bastante coherente de las ideas corrientes en aquel momento histórico, de lo que pudiéramos llamar el sentimiento del hombre de la calle, y desde este punto de vista no carece de importancia.

Voltaire siguió a Locke en todo lo referente a los orígenes y límites del pensamiento humano. Admiraba la modestia de este pensador, que jamás afirmaba lo que no sabía, oponiéndolo a Descartes, cuyas concepciones ambiciosas le parecían poco serias, dada la condición real del hombre. En aquella lucha entre el empirismo y el dogmatismo vio la contraprueba de la verdad en la obra de Newton, que basándose en los hechos contradecía radicalmente las deducciones apriorísticas de Descartes en materia física. La teoría giratoria, que pretendía explicarlo todo, no explicaba nada. Deducida con pretendido rigor lógico de la identidad entre la materia y la extensión y afirmada en nombre de las ideas claras, era una fuente de confusión, aparte de que no se confirmaba con ningún cálculo exacto. Y al revés, todos los

[6] Ch. Renouvier, *La Philosophie de Victor Hugo,* Paris, 1900.

cálculos, en todas sus aplicaciones y sin recurrir a la naturaleza de las cosas, confirmaban la hipótesis de la atracción universal, deducida de la experiencia. Era una lección, y Voltaire no quiso olvidarla. Y así la opone a los leibnizianos, a Fontenelle, a Saurin, los cuales objetaban contra la atracción la imposibilidad de la acción a distancia, como si fuese tan clara la acción al contacto, mostrando así que se situaban igual que Descartes en el punto de vista de un absoluto que escapa a nuestro control, mientras que la posición newtoniana se contentaba con lo relativo, pero conducía a conocimientos ciertos.

Puesta esta base, Voltaire no podía afirmar el absoluto divino en nombre de teorías sobre el *ens in se* o sobre los poderes innatos del alma. Pero a ello nos conduce mucho mejor por sí sola la experiencia, tal como se nos presenta de hecho. En cambio el *en sí* cartesiano amenaza con bastarse a sí mismo, con pasar por absolutamente necesario y entonces surge el espectro del espinozismo. De hecho declaró Voltaire haber visto cómo muchos cartesianos resbalaban hacia el espinozismo y pensó que el primero fue el mismo Spinoza. "Afirmo que el sistema cartesiano fue el padre del espinozismo. Afirmo que he conocido a muchas personas que se vieron arrastradas por el cartesianismo a no admitir más Dios que la inmensidad de las cosas y que, en cambio, no he conocido un solo newtoniano que no profesase el deísmo en el sentido más estricto" [7].

Dos caminos se ofrecen a nuestro pensador para encontrar a Dios: el de lo posible y necesario (3.ª vía de Tomás), y el de la finalidad; éste es el que más le atrae. En esto no inventó la pólvora, y aun sus mismos razonamientos adolecían de flojedad y de bastante variabilidad; pero, con todo, demostró bastante sagacidad al conectar sus ideas con el sistema newtoniano sobre la naturaleza y con los principios de Locke sobre el conocimiento. Lo que le faltó en esta ocasión y siempre fue profundidad. Empleaba razonamientos populares, que valían para el caso, como versión antropomórfica del argumento metafísico, pero sin la formulación exacta que le hubiese dado un pensador profesional.

Creedme, cuanto más pienso en ello menos puedo pensar
que exista este reloj y no su relojero.

---

[7] *Élements de la philosophie de Newton,* ed. 1741, 1.ª parte, c. 1.

Está bien, pero Alberto Magno, un cavernícola de la Edad Media, se mostraba más exigente cuando decía: la existencia de Dios no se prueba por el principio de causalidad, entendido como un medio natural de conocimiento establecido en filosofía; pues en el principio así entendido se procede de un efecto a una causa proporcionada, y de esa manera no podemos llegar a saber nada de Dios, ni siquiera si existe de hecho[8]. Y, sin embargo, Alberto Magno no había recibido lecciones de Kant sobre los peligros de la extrapolación en el manejo de los principios empíricos. Voltaire, en cambio, debiera haberlas recibido, dados sus contactos científicos.

Reconocer a Dios no significa automáticamente conocerle. La flojedad de su razonamiento metafísico no permite a Voltaire deducir los atributos de Dios de los mismos requisitos que le condujeron a reconocerlo. De hecho desembocó en un agnosticismo bastante burdo, que se manifiesta en lo que acaso fue su causa parcial, me refiero al problema del mal.

En el *Dictionnaire historique* había hablado Bayle en favor del maniqueísmo, aventurando la afirmación de que, fuera de la fe, la hipótesis de los dos principios explicaba la existencia del mal mejor que la tesis de un solo Dios bondadoso. Voltaire encontró ridícula esa suposición, pues no respondía de ninguna manera a los motivos que imponían la existencia de Dios, que eran la contingencia del mundo y el orden del cosmos. Lo que hace falta es conciliar el hecho del mal con la necesidad de un Primer Principio, y no ponerse a hablar de dos principios.

Voltaire descarta la solución del pecado original, y a decir verdad, ésta no sería aquí muy pertinente. Hasta puede decirse que vendría a complicar las cosas y a crear un problema más. Pero encuentra una solución de acuerdo con el agnosticismo relativo de Locke y de Newton, el físico (pues el Newton religioso seguiría otras normas). La solución está en decir: el problema del mal sólo representa un escándalo cuando uno pretende juzgar al mundo situándose en el punto de vista de Dios y de lo absoluto, y eso es una extralimitación.

[8] Cfr. Alberto Magno, *Comment. sur la Théologie mystique du pseudo-Denys*, ed. Borgnet, t. 14, pág. 834.

Leibniz cree poder juzgar a Dios mismo y poderle imponer sus *razones suficientes*. De aquí nació su optimismo. Puede verse en *Candide* lo que pensaba de ello Voltaire, lo mismo que vemos en sus *Lettres philosophiques* y en sus *Remarques sur Pascal* lo que pensaba del pesimismo sistemático de Port-Royal. Por su parte afirma la necesidad de admitir que el problema del mal tiene solución, supuesto que hay un Dios y que ese Dios es necesariamente sabio, pero que no podemos conocerla, y que en la práctica sólo podemos hacer una cosa: adorar confiadamente e incrementar la parte de bondad practicando la justicia. No está mal. De no ser por sus principios primeros y por los extravíos de su propia vida, le extenderíamos con gusto un diploma de sabiduría.

Voltaire profesa el mismo agnosticismo por lo que se refiere al alma. Al desconfiar de la idea de sustancia, no puede encontrar firme para construir una argumentación sólida en la que basar una espiritualidad positiva. Con todo, creía en la personalidad, en el libre albedrío y en la conciencia moral. Aunque era enemigo de las ideas innatas en el sentido platónico y cartesiano, admitía que desde que empezaba a funcionar la inteligencia se apropiaba las ideas de bien y de mal, de justicia e injusticia, de sociedad y benevolencia. Por muchos obstáculos que se opongan a los sentimientos morales y sociales, son naturales y se encuentran en todos los hombres en estado más o menos latente.

La inmortalidad no puede probarse. Sin embargo, hay que admitirla, pues la creencia en ella contribuye al bien, al mismo tiempo que se hace probable por su vinculación con la idea de bien.

En todos los razonamientos que hace sobre estos temas rezuma espiritualismo cristiano de lo más claro, ya que no de lo más consecuente ni de la más pura calidad. Lo mismo puede decirse de sus ideas sobre las relaciones entre los hombres, las sociedades, y también en lo referente a las condiciones morales del progreso, que le inspiran consideraciones matizadas y no poco impresionantes. Fue enemigo de la filosofía de la historia en el sentido de Bossuet y de Agustín —por considerar imposible poder mirar las cosas desde el punto de vista divino—; y con todo, también él tenía su filosofía de la historia, y por cierto, con sus vinculaciones con la tradición cristiana. En todo esto es un hijo pródigo, pero al fin y al cabo hijo de la Iglesia y del

Evangelio. No admitía la revelación, pero por más que hacía por rechazarla y hasta execrarla, no dejaba de inspirarse en ella en su interpretación de la ley natural y del derecho. ¿De dónde tomó ese sentido de justicia y de respeto hacia el hombre, que siempre propugnó con elocuencia y hasta con generosidad no exenta de mérito, aunque no siempre lo practicase? ¿De dónde sino del Evangelio? ¿Qué importa, desde nuestro punto de vista, que se encarnizase con el apasionamiento que sabemos por destruir la fe en todos los círculos a donde podía llegar su influencia? No basta querer "aplastar a la infame" para romper su dependencia de ella. No hay argumento más convincente en pro de la savia cristiana que esa su capacidad de circular por las venas de sus enemigos a pesar de ellos, y quién sabe si a pesar de ella.

La mayor falla de Voltaire desde el punto de vista filosófico, aparte de su agnosticismo parcial, fue su racionalismo desenfrenado y realmente simplista. Una prueba de ello bastante clara es su crítica religiosa. Sus notas sobre Pascal muestran al desnudo la estrechez de ese su cartesianismo degenerado, que él creía un sol de luz. Maine de Biran apreció en su justo valor esas notas "enormemente ridículas, a las que Condorcet añadió otras aún más ridículas y simplonas". "Se diría, añade Biran, que esas notas se redactaron expresamente para patentizar todas las mezquindades, pequeñeces y puerilidades de nuestra filosofía moderna, y realzar la elevación y la grandeza de la filosofía opuesta a la de las sensaciones" [9].

Las ideas sociales de Arouet están al unísono por lo que se refiere a clasificación de hechos, situaciones y tendencias. Así como no supo oponer a la Razón más que la Superstición, ni supo encontrar más causas de esa superstición que la "locura" o la "mala fe", sin preocuparse de dar su valor a las intuiciones de la conciencia, a los sentimientos, a los instintos, sin hablar de las revelaciones: así no supo ver en la sociedad más que "gente honrada" y "canallas". De ahí el carácter tajante y apasionado de sus soluciones; de ahí sus accesos de cólera.

Pero, a pesar de todas sus rebeldías y de sus incomprensiones y de sus blasfemias, nunca acabó de romper todas las amarras que le unían con las enseñanzas recibidas de sus maestros. Le habían calado dema-

---

[9] *Journal intime*, 12 abril 1815.

siado profundamente; en algunos de sus escritos se le escapan suspiros nostálgicos emocionantes, evocando lo que dejó, y que no logró sustituir y que le persiguió hasta el borde del sepulcro, como lo demuestra su lacónico testamento espiritual.

III. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Este escritor fue mucho más original que Voltaire. Aunque sus aportaciones pertenecen más al orden sentimental que al ideológico, no le faltan ideas, e influyó profundamente en su época y en las siguientes.

Nació en Ginebra el 28 de junio de 1712, de una familia acomodada, que le proporcionó una educación muy a propósito para fomentar en él lo que luego llamó él "espíritu novelesco". Pasó una juventud bohemia, en la que no faltó la degradación. Llegado a París empezó a ganarse la vida dando clases y copiando música. Publicó el *Devin de village,* que obtuvo cierto éxito, y luchó en favor de la música italiana contra la francesa. Colaboró en la Enciclopedia y trabó amistad con los *filósofos*. En un concurso sobre los beneficios de las artes y de las ciencias se dio cuenta de su vocación de escritor. Otro sobre el origen de la desigualdad entre los hombres le lanzó decididamente a la acción; ambos le conquistaron una fulminante celebridad. Pero en el fondo amaba la soledad. Se embriagaba ante la naturaleza, se entregaba a los sueños que le proporcionaban más gozo que la realidad. Su natural salvaje le hacía chocar con todo el mundo y creerse perseguido por todos. A veces lo era en realidad, y esto le exasperaba. Maldecía a esa sociedad que le oprimía, y su doctrina casi no es más que el reflejo vibrante y elocuente de sus sueños y de sus rencores.

Se contiene en tres obras principales: *La Nouvelle Héloïse* (1761), que es un alegato en favor de la naturaleza, del amor, de los sentimientos generosos, de la familia y de la vida religiosa, tal como él las concebía. Esta obra marcó un verdadero viraje literario, que influirá en las ideas generales de todo un siglo. El *Emile* refuerza la impresión del anterior y describe un sistema de educación en armonía con las ideas morales y religiosas que pretendía promover su autor.

En París se quemó el libro y se dio orden de arresto contra su autor. En ese día empezaron sus desgracias. Se refugió en Suiza, pero no encontró la paz que buscaba. En Ginebra, en Berna, en Neufchatel le molestaron tanto las autoridades como la misma población. Ya vimos cómo lo acogió Hume y se lo llevó a Inglaterra, donde no aguantó mucho tiempo. Vuelto a Francia, anduvo errante y descontento, hasta que le sorprendió una enfermedad repentina que le ocasionó la muerte en 1778.

Su tercera obra fue el famoso *Contrat social* (1762). En él desarrolló la teoría que ya había esbozado en sus tesis para los concursos y que estaba llamada a ejercer tan gran influencia en el porvenir.

Rousseau imaginó que la humanidad había disfrutado de un primer estado, que podríamos llamar de inocencia, en que no había ninguno de los abusos que escandalizan hoy día al observador del movimiento social. Los deseos, la necesidad y el miedo impulsaron a los hombres a salir de ese estado bienaventurado. Una vez que se agruparon se dedicaron a cultivar lo que se llama civilización, y que no es más que la corrupción progresiva de los valores primordiales. Éste no fue un proceso fatal, y de hecho aún quedan en la civilización auténticos valores, pero generalmente prevalecen sus contrarios. Afortunadamente la reacción de los buenos instintos puede todavía sacar partido de la misma depravación y hasta provocar en algunos seres privilegiados ascensiones superiores. Quedan, pues, recursos: la humanidad puede rehabilitarse. Para lograrlo hay que reformarla, organizarla en un Estado hecho a medida de la naturaleza, y establecer la verdadera civilización mediante la educación, la vida moral y el trabajo. La base de esta organización es el "contrato social", en virtud del cual los individuos libres se someten a una disciplina con vistas al mayor bien de todos y cada uno.

Rousseau no considera como un hecho histórico el que la sociedad se haya fundado sobre un contrato, aunque supongan lo contrario ciertos críticos fácilmente victoriosos. El contrato es un derecho. Rousseau quería decir que, independientemente de las causas justas o injustas que hayan podido intervenir en su formación, una sociedad no puede justificarse más que por la libre voluntad y consentimiento de sus ciudadanos, los cuales se gobiernan a sí mismos a través de sus mandatarios.

En todo grupo social encontramos tres elementos fundamentales: los sujetos, que son los ciudadanos considerados como individuos; el soberano, que es la nación considerada colectivamente, y los gobernantes que sirven de lazo entre los dos [10].

Supuesto que los individuos son naturalmente buenos, y en todo caso naturalmente libres, siempre tiene razón la colectividad o siempre se supone que la tiene. Por tanto, el gobierno no tiene más función que la de realizar y hacer respetar su voluntad. De aquí data la noción de la ley como expresión de la voluntad general, una noción que había de obtener tanto éxito y que quedaría consagrada por los principios del 89.

La equivocación de esta concepción está en la afirmación de un individualismo anticientífico, según el cual la vida social no es más que la libre extensión y la condición exterior de la vida individual, cuando en realidad tiene un carácter objetivo y específico, lo mismo que la ley que la regula.

Los antiguos habían definido la ley como *un dictado de la razón*, y todavía estaba reciente el *Esprit des lois* (1748), en que Montesquieu había fundado su sistema social sobre la razón. Cuando se quería completar la sistematización, como la entendía Tomás de Aquino, se hacía derivar la ley, como expresión de la razón, de las fuentes de la razón, es decir, de la Divinidad creadora. Entonces había fundamento para concluir: todo poder viene de Dios, no de la muchedumbre. Si bien ésta, en virtud de otro principio, tenía la función de determinar el sujeto o los sujetos llamados a representar la razón rectora.

Gracias a esta última cláusula, el sistema tradicional se acerca al de Rousseau, y presenta también su base democrática, pero ésta no afecta al fundamento ideológico del poder, sino solamente a la designación de los gobernantes. Esto significa una diferencia radical desde el punto de vista filosófico, y también desde el punto de vista práctico, por razón de las consecuencias a que da lugar.

El sistema de Rousseau presenta los siguientes peligros: en primer lugar, al suponerse que el individuo es bueno, se toma por base su libertad no en cuanto razonable —lo cual se da por supuesto—, sino simplemente en cuanto libertad, pero una libertad a la que no se

---

10 *Contrat social*, II, 11.

pedirán cuentas cuando se la vea actuando en las masas. De aquí se sigue, en segundo lugar, que la sociedad queda sometida a la ley del número, de forma que siempre prevalece legítimamente la mayoría, aunque pueda no tener razón; lo cual equivale a divinizar a la mayoría al divinizar la libertad. ¡Hay que ver y oir a los demócratas de esta escuela indignarse contra todo intento de resistencia a su dios, el Pueblo! En tercer lugar, y esto es lo paradójico, en nombre de esa divinidad colectiva, se podrá abusar de los individuos y grupos recalcitrantes, por más que les asistan todos los derechos desde un punto de vista razonable, es decir, realmente moral.

Así se montó una moral social puramente numérica o mayoritaria, en conflicto constante con la verdadera moral, que consiste en la razón aplicada a la actividad humana. Este es el caso de la mayoría de las democracias inspiradas en el *Contrato social*. En ellas se sacrifica el bien, que es el patrimonio de todos, a la arbitrariedad de unas voluntades apasionadas y ciegas, y las legítimas libertades se convierten en víctimas de egoísmos concertados por astucia o por casualidad.

Hablando de una manera más general, la filosofía de J.-J. Rousseau no necesita prolijos comentarios. Este pensador sentimental siente odio por el dogmatismo filosófico. Considera que la metafísica racional no es más que el reino de la duda y de la incertidumbre, deficiencias que atribuye a la vez a la insuficiencia del espíritu humano y al orgullo [11]. A falta de razonamientos, que son esencialmente engañosos, se confía a la "luz interior", es decir, a la intuición, a lo que Pascal llamaba "el corazón"; una luz que nos informa no sobre verdades metafísicas inaccesibles, sino sobre los conocimientos que necesitamos para guiar nuestra vida.

Para Juan Jacobo lo verdadero es aquello a lo que no puede rehusar su consentimiento "en la sinceridad de su corazón". Esta repulsa de la razón reguladora en favor del instinto raciocinante y elocuente fue la gran tara de esta inteligencia tan brillante, que supo sondear tan a fondo y muchas veces con tanto acierto el alma humana. Kant lo comparó a Newton por haber descubierto "bajo la diversidad de las formas humanas convencionales la naturaleza del hombre en las profundidades en que yacía oculta". Esto es mucho decir, aunque el

11 *Émile*, l. 4.

elogio no es arbitrario. Pero lo estropea el carácter parcial y deformativo de semejante invención. Juan Jacobo confundía la naturaleza humana con el instinto, con la inclinación inmediata, con el apetito sin control. Añadid el culto frenético del propio yo, que se profesaba Rousseau a sí mismo y que se acusa en la misma confesión de sus errores. Al acusarse como el publicano es para probar como el fariseo que él es el mejor de los humanos; tiene habilidad especial para cargar sobre otros los mismos deberes que él defiende con pasión. Rousseau hizo escuela desde estos diversos puntos de vista: aún no se han agotado los efectos de su influencia.

A su parecer, el hombre está constituido por un doble principio: el de la pasividad, o de los sentidos, y el de la actividad, o de la inteligencia que reflexiona y juzga. ¿Cuál es su causa? Cuestión tan insondable como ociosa [12]. A pesar de este agnosticismo Juan Jacobo se alza aquí contra Condillac y se muestra severo contra el *Traité des sensations:* acusa a su autor de desconocer un hecho evidente, como es el de la espontaneidad humana en el juicio y en el conocimiento. En esto sigue y aun supera a Maine de Biran.

Admite las pruebas de Dios basadas en la causalidad y en el orden del mundo, aunque las concibe de una manera sumamente antropomórfica. ¿Acaso no tiene él en su corazón la idea de Dios? ¿Y no es ésta la única que nos asegura que existe un orden universal que envuelve y sostiene el que sentimos que debemos realizar a nuestro alrededor y dentro de nosotros?

No por eso concibió la creación de una manera correcta. Rousseau fue dualista, pero no en el sentido maniqueo —contra el cual se defendió claramente en su carta al arzobispo de París—, sino en el hecho de admitir una potencia pasiva no sometida a Dios; y eso a causa de la existencia del mal y de la indestructibilidad de la materia, lo cual le parece un testimonio de necesidad.

Ante la inmortalidad del alma se muestra poco seguro. Él "sufrió demasiado en esta vida para no esperar otra". El testimonio de su conciencia le garantiza la verdad de esta máxima: "Sé bueno y serás feliz". Por lo demás "no imagina cómo podría morir el alma", y por consiguiente, debe suponer que es inmortal.

12 *Profession de foi du Vic. sav.*, ed. Musset Pathey, t. IV, pág. 25.

En moral encuentra que el Evangelio "siempre es seguro, siempre verdadero, siempre único y siempre consecuente". Recoge sus preceptos. De la religión aprovecha todo lo que le parece que puede sostener la moral y consolidar el orden público, pues esta es, dice, su verdadera razón de ser, a la que hay que "reducirla por las buenas".

Él, que aborrece a los filósofos y a los teólogos porque quieren forzar a la gente a creer todo lo que se les ocurre, destierra igualmente a los ateos de la ciudad, porque no se puede fiar de la lealtad de semejantes hombres. Al soberano compete juzgar en este caso, lo mismo que regular las formas del culto. Es ésta una función de "policía", la cual sólo debe ejercer en favor de los cultos ya existentes, porque toda nueva forma de religión "es punible". Consecuente consigo mismo reconoce en carta a M. de Beaumont que en sus comienzos la religión reformada "no tenía derecho a establecerse en Francia, a pesar de las leyes".

Se ha demostrado recientemente que la influencia de Rousseau en su propia época fue más bien favorable a las ideas religiosas[13]. Era natural; pues por muy dispuesto que estuviese a dejar morir todo lo que le molestaba o todo lo que no conmovía la sinceridad de su corazón, él mismo estaba impregnado hasta la médula de esas ideas. Lo que él oía al escuchar su "conciencia" era el cristianismo, aunque perturbado por la interferencia de otras voces. El "instinto" que le servía de norma no era el de los materialistas y sensualistas, sino un instinto que él reconocía como "divino". Al seguir su conciencia se consideraba unido al Autor de la naturaleza; a su parecer, en toda la filosofía racional no hay regla más segura que ésta para trazarnos nuestros deberes. Confiesa que él personalmente no la seguía, pero la "idolatraba"; en todo caso la proclamaba y ya eso es algo.

Juan Jacobo proclamó igualmente su adhesión al Evangelio histórico y su fe en la divinidad de Jesucristo. También procedía de fuente mesiánica su humanitarismo, que cultivaba en su torre de marfil, aislado de los hombres y en pura imaginación. Su igualitarismo desciende en línea recta de la igualdad de las almas ante Dios. Ese mito que tanto le obsesiona —la voluntad general como fundamento de la

13 Cfr. Pierre-Maurice Masson, *Rousseau et la restauration religieuse*, Paris, Hachette, 1916.

autoridad— es una corrupción de la idea de la presencia de Dios en las almas, gracias a la cual cree que el pueblo merece confianza y el mismo individuo puede ver que se obedece su voluntad hasta en la contradicción. Su fe en el progreso, igual que la de Condorcet y la de Kant en su última obra —*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*— no es más que una secularización de la *parusía*. Antes de Cristo se desconocían totalmente todas las ideas de este tipo y más aún la idea de una filosofía de la historia.

Cierto que el naturalismo exacerbado de nuestro autor es anticristiano y dista mucho del pecado original y de la redención. Juan Jacobo creía que los hombres son naturalmente buenos y felices como en el estado de "justicia original", y creía que la naturaleza era un idilio. Él no presenció el choque de los elementos ni la guerra de las especies: ¿cómo podría sospechar la malicia y la corrupción de lo que él llama el hombre de la naturaleza? Parece creer que el estado social constituye una especie de pecado original, al estilo del querer-vivir de Schopenhauer, que se traduce aquí en la voluntad de los adelantos materiales inherentes al estado de sociedad y corruptores del hombre.

En total, todos los dogmas del Vicario saboyardo tomados en sí mismos caben en la palma de la mano; su "religión" es bien poca cosa; pero en cada una de sus páginas se trasluce el tesoro de su herencia espiritual. El *Sermón de la montaña* ilumina con sus reflejos la prosa magnífica, cálida, utópica e incendiaria de todos sus escritos, e incluso su religiosidad sin virtud posee cierto fervor cristiano.

Ese impulso interior avivará el romanticismo de Chateaubriand, de Lamartine, de Musset y de Hugo. También influirá sobre Kant y le inspirará sus famosos *postulados de la razón pura práctica*, como ya pudimos sospechar anteriormente. Tampoco será ajeno a las filosofías de las creencias, de la certeza moral, de la experiencia interior y del pragmatismo. Todo esto brotará de las semillas de Rousseau y a través de él de la tradición evangélica, de la que constituye uno de los eslabones.

Porque, como confesaba él mismo, Rousseau fue un hijo del Evangelio, un heredero, dispuesto, como tantos otros, a dilapidar sus tesoros.

CAPÍTULO XII

EL CRITICISMO KANTIANO

I. LA POSICIÓN CRÍTICA

Surgen revoluciones en el seno de las revoluciones. Lo mismo las doctrinas que las aguas y los hechos sociales caen a veces en cascadas sucesivas. Tras la revolución cartesiana y dependientemente de ella, por más que inauguró un movimiento diferente, surgió la revolución kantiana, cuya conmoción sentimos todavía hoy y cuyo autor, talento extraordinario, tenía el sentimiento de que constituía una renovación tan fundamental como la de Descartes; como él, tenía buenas esperanzas de llegar a convencer a las generaciones venideras.

LA VIDA DE EMMANUEL KANT

La vida de Kant fue proverbial por su regularidad y su paz. Toda se deslizó en el santuario del pensamiento. Apenas si se vio perturbada por tal cual acontecimiento de verdadera importancia, como la batalla de Valmy, cuya noticia, según se dice, le hizo variar por primera vez el itinerario de su paseo cotidiano. Nació en Koenigsberg el 22 de abril de 1724. Bien pronto experimentó el joven Emmanuel el influjo de su familia honorabilísima y profundamente religiosa. Su madre, sobre todo, imprimió en su alma huellas imborrables con su ejemplo y sus enseñanzas, aunque el niño tuvo la desgracia de per-

derla a la edad de 13 años. Su educación estaba impregnada básicamente de pietismo luterano, cuya impronta conservó toda su vida.

Comenzó sus estudios en el colegio Frederick y los continuó en la universidad (1740), donde se dedicó a las ciencias naturales bajo la dirección de Martin Knutzen, ferviente partidario de Newton. Así se explica el tema de su primer escrito: *Pensamientos sobre el cálculo de las fuerzas vivas*, en el que hace un esfuerzo por compaginar a Leibniz con Descartes, cuyo conflicto en este punto indiqué antes. La muerte de su padre (1746) y su propia pobreza le obligan a desempeñar durante algunos años el cargo de preceptor, lo cual no pareció impedir su actividad personal, pues al cabo de ese tiempo (1755) logró publicar su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*. También obtuvo sus títulos universitarios y en 1755 inauguró una serie de cursos sobre una gran variedad de materias. Según testimonio de Herder, uno de sus discípulos de aquel tiempo, era la admiración de su joven auditorio.

Su conducta y maneras personales eran dignísimas y respetabilísimas. Era servicial, amable, de una cortesía refinada, sincero hasta el escrúpulo, fiel en la amistad, alegre y abnegado en el trato con los demás, al mismo tiempo que se mantenía sumamente ensimismado. Siguió con profundo interés el desarrollo de la historia, tan accidentada por aquellas fechas. Admiró la Revolución Francesa por su triunfo sobre las rutinas y los prejuicios, aunque abominaba sus horrores. Le preocupa la prosperidad de las naciones y las relaciones entre los pueblos. Pero su empeño principal consistió en encontrar una vía segura entre las aberraciones del escepticismo al estilo de Hume y las exageraciones del dogmatismo, en que incurren cada vez más los discípulos de Wolf, como él mismo estaba viendo, y cuyos orígenes como él sabía muy bien, se remontaban hasta el pensamiento griego a través de la Edad Media y de sus supervivencias.

Fue publicando a intervalos irregulares su obra capital: *Crítica de la razón pura* (1781); luego su resumen aclarado y simplificado: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia* (1783), *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), sin contar otros escritos de menor importancia.

Como todos los grandes inventores, Kant tiene fe imperturbable en el porvenir de su doctrina. Consciente de haber operado una revolución y de ser el Copérnico del pensamiento, según su propia apreciación, se concede un margen de cien años para que el movimiento que ha desencadenado llegue a triunfar definitivamente de todos los prejuicios seculares. Es precisamente el tiempo que hará falta para que se eclipse su influencia, aunque sin apagarse del todo. La vida intelectual de Kant terminó en 1797. Y en 1897 apareció *Matière et mémoire,* encuadrado dentro de *Données inmédiates de la conscience,* de la *Évolution créatrice* y de *Deux sources,* en que Henri Bergson echa por tierra casi todas las tesis de Kant.

Los últimos ocho años de la vida del filósofo fueron penosos. Sus fuerzas espirituales declinaban. En su afán insaciable de conocer y de producir, sufría el suplicio de Tántalo, según decía. La pérdida casi completa de la vista y de la memoria preludiaron su fin. Murió el 12 de febrero de 1804 entre el testimonio de una admiración universal.

ANTECEDENTES DEL CRITICISMO

Ya dije que no se puede comprender la iniciativa intelectual de Kant sino como continuación de todo el esfuerzo de la revolución cartesiana. Pero rompió con ésta en la medida en que aún conservaba gran parte de dogmatismo y confiaba en las funciones espontáneas de la razón y en ciertas evidencias de la misma sensibilidad.

Desde Descartes se había criticado mucho a la razón y a los sentidos; pero la crítica no era radical; se jugaba un poco al escondite. Aún continuaba triunfante el optimismo del pensamiento, que reinó después de Sócrates. Aún faltaba asestarle los golpes más mortales. Después de haber marchado en busca de verdades, se había emprendido la búsqueda de las dudas; pero la gran duda, la que atentaba al valor del entendimiento humano, no había tenido aún su profeta. Todo se había reducido a un idealismo dogmático que había ido en aumento desde Descartes a Malebranche, desde Malebranche a Leibniz y desde Leibniz a Wolf y a sus discípulos extremistas, y ese idealismo, que no era más que un realismo invertido, parecía condenado a desembocar en el escepticismo, como acababa de demostrarlo el caso

de David Hume. Como, por otra parte, ya no se contaba con el verdadero realismo, y se consideraba vergonzoso el pasado aún reciente, sólo faltaba que viniese un innovador a negar todo dogmatismo y a encerrarse en las fronteras interiores del pensamiento, sin preocuparse de la naturaleza de los seres en sí.

Descartes había descartado por pura preterición la ciencia teológica; Kant iba a negar la ciencia metafísica. Desde este punto de vista no se le puede llamar infiel sino hereje. Se le ha llamado "el último de los escolásticos" [1], no sin razón. Es verdad que orientó la filosofía hacia nuevos problemas y nuevas soluciones, pero con referencia a las posiciones antiguas, especialmente a las inspiradas en el cristianismo, aquel cristianismo que envolvía el ambiente de Kant, y que el gran pensador respiró desde niño.

EL PUNTO DE PARTIDA Y LA TESIS

El criticismo de Kant arranca del análisis de Hume sobre el origen de las nociones metafísicas. Hume se mostró totalmente escéptico respecto a dichas nociones; él las atribuía a un puro trabajo de asociación, que no tenía fundamento objetivo y ni siquiera subjetivo en la naturaleza de las cosas. Kant admite en parte esa crítica demoledora y atribuye a Hume la gloria de "haberle despertado del sueño dogmático". Pero sólo la acepta en parte. No quiere renunciar a los seres en sí. Estima que la asociación no explica el orden impuesto por la sucesión de los fenómenos y por sus relaciones. Hace falta, pues, tomar otro camino y encontrar otro origen a las nociones que utiliza el espíritu humano.

He aquí el resultado de sus descubrimientos, según el resumen que dio de ellos Jules Lachelier: "Prescindiendo del fundamento que puedan tener los fenómenos, el orden en que se suceden está determinado exclusivamente por las exigencias de nuestro propio pensamiento. En esta hipótesis nuestro más alto conocimiento no es ni una sensación (como creían los empiristas y sensualistas) ni una intuición

---

[1] Durantel, *Le retour à Dieu dans la philosophie de saint Thomas*, prólogo.

intelectual (como suponían los cartesianos), sino una reflexión, en la que el pensamiento capta inmediatamente su propia naturaleza y las relaciones que le unen con los fenómenos. De estas relaciones podemos deducir las leyes que les impone nuestra mente y que son en concreto los principios" [2].

Kant no niega, pues, "el fundamento misterioso sobre el que se basan los fenómenos": no es, pues, un subjetivista, ni un idealista perfecto, puesto que mantiene los seres en sí, considerados como tales, aunque respetando su misterio. Tal como él concibe el conocimiento, éste presupone ese fundamento de objetividad. Pero no por eso se hace objetivo propiamente hablando, pues en cuanto tal conocimiento se mueve totalmente en un mundo de *fenómenos,* es decir, de apariencias. Tal fue la tesis de Gorgias, el cual afirmaba que aunque lo real tenga una existencia objetiva, nos resulta incognoscible y sólo nos presenta de sí una apariencia subjetiva [3]. Para captarlo en sí mismo, dice Kant, haría falta que lo conociésemos intuitivamente, pero nosotros no conocemos tal intuición intelectual. Así nuestros conocimientos son enteramente relativos; me refiero a una relatividad radical, reducida totalmente a lo interior. Kant no tendría dificultad en firmar lo que dicen algunos estetas: "Un paisaje es un estado de alma", aplicando esta frase a todo el horizonte de nuestros conocimientos.

Cabe preguntarse si no haría mejor la relatividad kantiana si se redujese a la de los esquemas en los que suelen encerrar la realidad, para manejarla más a su gusto, la ciencia y el pensamiento estrictamente conceptual. Entonces, a través de esos cuadros y precisamente por medio de ellos, el pensamiento podría penetrar progresivamente y cada vez con más profundidad en la realidad de lo que es. Pero no; Kant prefirió suponer que existía fuera de nosotros un caos de inte-

---

2 *Fondement de l'induction,* 7.ª ed., 1916, pág. 36.

3 Cfr. supra, vol. I, pág. ...... Según Lachièze-Rey (*L'Idéalisme kantien,* Paris. Alcan, 1933), el nóumeno kantiano no es propiamente incognoscible, sino precisamente el término ideal de las investigaciones del pensamiento, que se ejerce mediante la experiencia bajo la condición y las formas del espacio y del tiempo. Acaso sea exacta esta interpretación, fundada, según dicen, en ciertos escritos póstumos de Kant. Sin embargo, creo deberme atener a la concepción tradicional del kantismo, que es la que imprimió su acción en la historia del pensamiento y de la que después de todo salió responsable su autor.

ligibilidad, en el que nuestro espíritu, convertido en Demiurgo, impone por autoridad privada su propio orden. Así redujo la ciencia a una "película de forma", como escribió H. Bergson, a "unos cuadros encajados dentro de otros" [4]. Con razón podemos concluir con este mismo pensador: "Descargó sobre nuestra ciencia y nuestra metafísica golpes tan rudos que aún no se han recobrado plenamente de su aturdimiento" [5]. Pero así desconoció la misma naturaleza de la inteligencia. Estamos muy lejos de aquel sentimiento que deducía la palabra inteligencia de *intus legere*: leer en el fondo de lo que la naturaleza significa para el hombre. Y se la ha convertido en una especie de imaginación innata, que no sabe leer, por decirlo así, más que en sí misma. Y ¿qué otra cosa podría leer, cuando el libro que se le presenta, la cosa en sí, carece de inteligibilidad definida, representa una existencia que ni se expresa ni cabe en el concepto?

A decir verdad, el objeto del conocimiento, según Kant, no es el ser, sino la idea del ser, salvo que detrás de esa idea admite cierto fundamento totalmente indefinido e incualificado que no sirve para nada y que por lo mismo será fácil eliminar. El idealismo puro está al llegar.

Pero dejemos el sistema en lo que es. Kant admite en el conocimiento materia y forma. Llama materia no a una potencialidad relativa a una actualización del mismo orden, como ocurre en el hilemorfismo, sino a una potencialidad que sólo se actualiza en la mente. ¿Cómo? Gracias a lo que Lachelier llamaba hace un momento "las exigencias de nuestro propio pensamiento", es decir, concretamente en Kant, primero las *formas a priori de la sensibilidad*, que son el espacio y el tiempo, y segundo, por lo que se refiere al conocimiento intelectual, que Kant tiene empeño en distinguir del otro, las *categorías* del pensamiento. Estas no son, como en Aristóteles, una clasificación de las formas de la realidad que se supone son objetivas, sino un catálogo de las formas subjetivas que la mente impone a la realidad.

Hay en esto reminiscencias de Platón, en cuanto que las categorias del entendimiento determinan lo sensible, igual que las *ideas* del fi-

---

4 *Introduction à la métaphysique*, en *La Pensée et le mouvement*, París, 1937.
5 *Ibid.*

lósofo griego. Pero Platón refería las ideas a un Bien-Uno, que para él representaba al mismo Ser, mientras que las categorías kantianas no son más que un hecho humano. Y entonces o bien divinizamos al hombre, y entonces nos amenaza un panteísmo medio idealista, o de lo contrario terminamos por no explicar ni al hombre ni a la realidad.

Además, ¿cómo haremos que coincidan los datos de la sensibilidad con las formas *a priori* del pensamiento? Kant que criticó a Leibniz por haber postulado su armonía preestablecida entre las cosas y el pensamiento, se vio en la precisión de postular él mismo una concordancia igualmente preestablecida entre los datos sensibles y las formas del pensamiento, que para él constituyen dos fuentes de representación totalmente diferentes. Sin eso, dice, sería imposible la experiencia. Bien; pero ¿cómo es posible eso mismo? Kant no da razón ninguna de ello. ¿Y qué razón podría dar fuera de admitir la unidad de un objeto que es a la vez sensible e inteligible? Pero sus seres *en sí* no son objetos; no son más que materia incognoscible, y el ser, como lo uno, sólo proviene de la forma.

Así que por más que haga Kant para alejar la sospecha de idealista, la sospecha subsiste, o, si se quiere, el plano inclinado. Según su autor, este sistema sería en el terreno de lo sensible un realismo empírico, rectificado por un idealismo transcendental; es decir, que indudablemente el espacio y el tiempo no afectan a las cosas en sí, sino que siendo condición necesaria para el conocimiento de la cosa en sí, comparten la objetividad de ésta, a diferencia de las cualidades sensibles que son puramente subjetivas. Lo mismo ocurre, según Kant, con las categorías del entendimiento. En sí mismas son formas subjetivas, pero sin embargo, poseen una universalidad y una necesidad que les confieren verdadera objetividad. También aquí nos encontramos frente a un realismo empírico que viene a atenuar el idealismo transcendental. Mediante las categorías percibimos la realidad *en cuanto pensada,* y pensada universalmente y necesariamente, aunque no se la aborde en sí misma.

Repito que todo esto no tiene sentido, pues parece contradictorio y se ve prensado entre las tenazas de esta alternativa: o volver al realismo auténtico o desembocar en el puro idealismo. En efecto, por muchos alardes de ingenio que se derrochen, siempre resultará inexplicable que una realidad que es heterogénea respecto al conocimiento,

adopte milagrosamente en el conocimiento formas pretendidamente objetivas y experimentales, cuando en realidad son totalmente arbitrarias. Aquí resulta inconcebible un efecto condicionado por sus dos partes, como en el hilemorfismo bien entendido. O pensamos que el mundo es como es, y tenemos el realismo —sentidos frente a lo sensible e inteligencia frente a lo inteligible—, o lo pensamos de una manera autónoma, y tenemos el idealismo, en cuyo caso la *cosa en sí* no tiene razón de ser y está pidiendo a gritos que se la elimine.

II. LA DOCTRINA

CONSECUENCIAS METAFÍSICAS

Lachelier vio con claridad que en la tesis de Kant "el más alto conocimiento" no es ni una sensación ni una intuición o *inte-lección* de algo extraño, sino una "reflexión", es decir, un replegarnos sobre nosotros mismos, con cierta referencia indudable a algo exterior, pero sin ninguna determinación de tipo sensible o inteligible.

De aquí se deduce que la "razón pura" tiene ante sí lo inaccesible —la razón pura es la facultad que percibe los objetos ajenos a la experiencia, como Dios, el alma, el universo en su totalidad, el espíritu puro—. Kant admite que las ideas de la razón pura son los reguladores supremos del conocimiento. Conviene en que no es posible la perfección y unificación del conocimiento humano fuera de un Dios dotado de sus atributos tradicionales —necesidad, unidad, infinidad, transcendencia, eternidad, omnipresencia, omnisciencia, etc.—. Por eso la razón tiene una propensión tan legítima como invencible a afirmar lo transcendente. Pero esto no constituye un objeto de conocimiento ni de demostración, sino un ideal. Pero no puede probarse teóricamente la realidad de ese ideal, como tampoco se la puede refutar. Como objeto de la *teología transcendental* esa realidad resulta problemática; "por otra parte, sirve para determinar el concepto de la *teología moral*", la cual tiene firmes bases.

Esta concesión tiene su peso. Pero se advierte que Kant no tiene en cuenta para nada la distinción tomista entre el objeto del conoci-

miento *quantum ad essentiam* y el objeto del conocimiento *quantum ad esse*, o, si se trata de demostración, entre la demostración *propter quid* y la demostración *quia*. Tampoco creía Tomás que Dios ni el alma ni los espíritus constituyesen el objeto del conocimiento, ni siquiera metafísico. Solamente los postula como un *quid* indispensable para la culminación de un conocimiento, que sin eso quedaría incompleto y al que califica —igual que hacía Kant— conforme a las exigencias de su función [6]. Todo consiste en saber si el conocimiento puede valer, aun quedando incompleto, en cualquiera de estos campos; si la geometría puede prescindir de los primeros principios de los que procede totalmente; y si puede sostenerse la cadena de las causas eficientes, formales, finales o materiales sin un primer eslabón. Un mundo inconcebible como un todo, ¿no es un mundo totalmente inconcebible? Si no hay nada absoluto ¿a qué dice relación lo relativo? A sí mismo en su incurable inconsistencia; y ni siquiera se puede concebir —con un concepto coherente y seguro de sí mismo— igual que no puede existir.

Kant y los suyos objetan que no se pueden adquirir conocimientos verdaderos sobre los objetos que desbordan la experiencia, y se lo concedemos en el sentido de que nuestro conocimiento no puede llegar a definir dichos objetos [7]. Ellos explican esta impotencia diciendo, con razón, que no podemos dar un alcance transcendental al principio de causalidad. Pero ya expliqué en dos ocasiones que no es necesario llegar a eso [8]. Nosotros descubrimos el alma en el cuerpo. De la misma manera percibimos a Dios en el mundo, como condición primordial de su consistencia, aunque precisamente para poder desempeñar en el mundo ese papel, tenga que transcender el mundo, y ser a la vez inmanente y transcendente.

En realidad lo que detuvo a Kant fue algo más profundo: y fue, como acabamos de ver, la ausencia de todo objeto propiamente dicho del entendimiento humano. Era el idealismo de su doctrina, aún incompleto, pero bastante marcado. Si el universo empírico no es más que un sistema de representaciones cuadriculadas en el espacio y en

---

6 Tomás de Aquino, *In Metaphys. Prooemium.*

7 Cfr. supra, t. I, págs. 322-323.

8 Cfr. supra, t. I, págs. 287-288 y 310-311.

el tiempo, que son categorías encerradas en nosotros, y si nosotros mismos, en cuanto sujetos pensantes hechos objeto de nuestra reflesión, no somos más que una de esas representaciones y uno de esos fenómenos ¿qué base podemos encontrar para fundamentar ese conocimiento acabado, cuya legítima e invencible atracción reconoce nuestro mismo autor? Aquí nos autoriza a hacer un acto de fe. ¡Una bonita concesión que no puede consolarnos de la atroz ruina! Digamos que para nosotros que seguimos precisamente la pista de semejantes afirmaciones instintivas y, por decirlo así, forzadas, esa concesión constituye el objeto mismo de nuestra secreta espera, lo mismo que fue el fulminante que inspiró nuestro trabajo.

Cuando uno comprueba las oscilaciones de la doctrina de Kant, sus retractaciones, sus distinciones laboriosas y sus contradicciones internas, camufladas de sutilezas, no puede uno por menos de pensar que en su interior se libraba una sorda batalla entre el filósofo y el creyente cristiano. Los frenos del pensamiento religioso actúan automáticamente en cuanto se emancipa el filósofo. Abocado al escepticismo piensa en la fe. Vencido por el idealismo, reniega de él en parte, porque no quiere renunciar al catecismo. Este es el motivo *secreto* de por qué su doctrina está hecha de piezas heterogéneas, como reconoce todo el mundo. He dicho *secreto,* aunque sólo lo es a medias, como veremos. De momento podemos fijarnos en otro detalle.

LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

La razón pura tiende a objetos que estima necesarios para su perfeccionamiento, y que por ese motivo forman parte de su mundo ideal, pero sin que pueda afirmarlos con certeza. ¿Ocurre lo mismo, abriga las mismas dudas cuando se trata de la *razón práctica,* es decir, de la razón que se propone obtener determinados fines, y ante todo, ese fin que abarca y dirige toda la vida, a saber, el fin moral o el bien?

Aquí ya no duda Kant. Al leerlo se da uno claramente cuenta de que jamás hubiese suscitado la cuestión crítica, si hubiese creído que ésta podría provocar la ruina de la moral y de la religión, que para él eran la misma cosa. Él se aferra claramente y sobre todo a las ideas

morales y religiosas que bebió en su ambiente y en la tradición cristiana. Ni cree ponerlas en peligro ni menos se lo propone. Lo único que asegura es que la metafísica tradicional no es necesaria en absoluto para sostenerlas; al revés, que precisamente basándose en ellas es como se podrá sostener el edificio metafísico en lo que tiene de seguro y legítimo. La moral no se puede afirmar probando a Dios o la inmortalidad con argumentos metafísicos; al contrario, precisamente asentando la moral como base firme, es como podremos elevarnos desde ella a Dios y postular la inmortalidad. Esta inversión no es destrucción. Estructurar distintamente una construcción no es derribarla [9].

A los ojos de Kant, el bien está sobre todo. Poner en duda el bien, aunque sea para justificarlo es ofenderlo. Ninguna razón teórica puede apuntalarlo; él en cambio puede apuntalar la teoría, y fortificarla cuando desfallece.

He ahí cómo Kant se pone a razonar. El deber existe. Ahora bien, no puede haber deber sin libertad; por consiguiente, existe la libertad; lo cual quiere decir que hay en nosotros un principio autónomo, distinto de los encadenamientos de la naturaleza. Por otra parte, no existe deber sino en vista de cosas realizables. Ahora bien, como la ley moral es irrealizable en toda su perfección, dadas las condiciones de esta vida, se deduce que esta vida debe prolongarse para dar lugar a ese perfeccionamiento de la ley. Finalmente, si la naturaleza de las cosas nos impone el deber, debe también sancionarlo. "Es necesario que el hombre pueda ajustarse a aquello a que debe someterse." Por consiguiente, hay que premiar con la dicha al que la mereció, y como este mundo no está construido para este encuentro feliz, nos vemos obligados a elevarnos a la idea de un poder que domine a la naturaleza, como domina a la moralidad, y que pueda coordinarlas. Así obtenemos, racionalmente fundamentados, los conceptos de Dios, de alma y de vida futura, aunque no son propiamente objetos de conocimiento. Si pudiésemos penetrar hasta el fondo de las cosas en un momento de intuición perfecta, acaso veríamos cómo el reino de los fines tendía a establecerse por sí mismo, es decir, veríamos cómo la virtud producía la felicidad y el vicio la infelicidad.

---

[9] Cfr. *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*, 1766.

Una táctica bonita. Dios nos guarde de discutir su valor apologético. Hasta coincide Kant con Agustín de una manera notable en esa última proposición. A quien admita el valor absoluto del bien moral y de la ley que lo impone deben parecerle bien fundadas las deducciones de Kant. Pero si preguntamos al mismo Kant por qué tiene más confianza en las evidencias de la conciencia moral que en las de la razón teórica, por qué afirma la correlación entre la idea de Dios "postulada" por la conciencia moral y la existencia de Dios en sí, cuando niega la misma correlación entre la idea teórica de Dios y su objeto transcendente, se verá en un apuro para contestar.

Dice en un pasaje de la *Dialéctica transcendental* que de hecho no percibimos a Dios de esa manera con conocimiento propio, ni siquiera en cuanto a su existencia, sino "solamente su idea". Pero si la idea forma un todo con el absoluto de la conciencia moral, como pretende él, ¿no debiera ofrecernos la misma seguridad? Si no es más que un objeto de fe, entonces toda la filosofía de Kant degenera en fideísmo, y si tiene un valor racional ¿por qué no ha de tenerlo lo que no puede separarse de ella en buena lógica? ¿Cómo puede fundarse una conducta real —¡y tan laboriosa!— sobre una "ley" cuyos requisitos y concomitantes necesarios sólo poseen un carácter abstracto?

Queda en pie que la rehabilitación, o digamos la palinodia, a que se entregó Kant prueba su apego a la metafísica religiosa y a su contenido. La derribó para reconstruirla. Se porta con ella como un creyente. Su posición queda fijada en tres tiempos: primero, de crítica demoledora de los elementos metafísicos, considerados como entidades obtenidas por el trabajo de la razón pura. Segundo, aceptación de esos elementos como ideal de la misma razón pura. Tercero, confirmación por la razón práctica de la realidad de ese ideal. Y yo me pregunto si semejante proceso no acusa un feliz prejuicio y la actuación de un influjo secreto sobre el alma del pensador. De esto precisamente nos va a convencer un análisis más detallado.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Cuando comparamos la doctrina de Kant con la de Spinoza, impresiona comprobar el cambiazo que se opera entre una y otra, a

pesar de depender las dos del cristianismo. Como ya vimos, Spinoza bebió en gran parte en el cristianismo y en lo que llamó Renouvier el "panteísmo teológico" su sentimiento de lo absoluto divino, de Aquel que es, y que por tanto lo es todo de alguna manera. Lo que le faltó al autor de la *Ética* fue poner un límite a ese sentimiento justo, y ese límite es la autonomía creada, a pesar del *todo* eminente y virtual del Primer Principio. Kant por su parte considera como absoluta la autonomía humana, que Spinoza había sacrificado. Pero también Kant se olvidó de los límites. Si Spinoza estaba tan "ebrio de Dios" que se olvidaba del hombre, Kant estaba tan ebrio del hombre que se olvidó de Dios, quiero decir, de Dios en su primacía y en su supereminente causalidad con respecto a toda verdad y a todo ser. Spinoza constituía a Dios como la medida del hombre hasta eliminar toda medida interior del mismo hombre. Kant hace al hombre medida de Dios, hasta negar la *ley eterna,* que sería la fuente y origen de nuestra ley interior.

Así, pues, cuando preguntamos a Kant de dónde saca esa ley interior, base de toda su doctrina, se encuentra sin respuesta; lo único que acierta a decir es que nadie puede dudar de ella, que todo el mundo siente en sí ese dictado de la conciencia autónoma, y que finalmente aquí el hombre es su propio legislador, sin que pueda darse ninguna razón de su dictamen moral. Es una contradicción, o bien la introducción subrepticia de un elemento, cuya naturaleza se percibe en el acto. No es posible conciliar estas dos proposiciones: que nosotros somos los únicos autores de una ley, los únicos responsables de su autoridad y que, sin embargo, debemos un respeto absoluto y religioso a dicha ley. ¿Cómo puede uno imponerse una obligación religiosa a sí mismo? ¿Es que el hombre es Dios para mandar y criatura para obedecer?

Los antiguos griegos poseyeron el sentimiento moral, pero en el terreno filosófico siempre lo enfocaron de una forma más o menos hipotética, como hubimos de reconocerlo. Y la razón era la flojedad del vínculo que establecían entre lo relativo y lo absoluto, entre lo *divino* y Dios. Cuando se prescinde de Dios, como prescinde Kant, el imperativo absoluto es una arbitrariedad absoluta; el hombre queda a disposición de sí mismo, y en rigor nadie se obliga a sí mismo. El que obliga ha de estar forzosamente por encima del obligado. ¿En qué

región? Decía Schopenhauer irónicamente hablando en nombre de Kant: "entre el cielo y la tierra". Quería decir "en el aire", y así hubiera sido, si no hubiera sobreentendido inconscientemente el postulado que inspiraba secretamente su doctrina. En cuanto se proclama una ley absoluta, surge automáticamente la religión imponiéndose al hombre, aunque éste no se resigne a reconocer su hegemonía.

LA LIBERTAD NOUMENAL

Hay otro caso tal vez más impresionante de este influjo que ejerció el cristianismo en la moral kantiana, y es el de la libertad noumenal. A Kant le sedujo el matematismo cartesiano y el cientismo derivado de Galileo y de Newton. Contra el parecer de esos pensadores y el de sus discípulos, como Leibniz y Malebranche, Kant se hizo determinista por lo que se refiere al funcionamiento de este mundo, y consiguientemente por lo que se refiere al hombre que evoluciona en el mundo, sujeto a las condiciones de espacio y tiempo. Pero ¿cómo sacrificar así la libertad? Se dijo que es imposible. Se impone, pues, encontrar una solución, y para eso crear un mundo hipotético con las condiciones requeridas para armonizar la libertad con el determinismo y dar libre curso a la libertad, por no sé qué arte de magia. Esa libertad del otro mundo no puede definirse, pues cae fuera del tiempo y del espacio que son las coordenadas de toda definición. El mismo que la ejerce no puede percibirla, puesto que al reflexionar sobre sus actos no puede encontrar más que causas integradas en el tiempo y el espacio. En vez de dirigir los hechos de nuestra vida incorporados a la vida del universo, esa libertad extratemporal planea sobre nuestro cosmos, imprimiendo en nuestros hechos humanos su dura y absoluta impronta.

Esto es realmente insensato, y cabe preguntarse quién se resignaría a una libertad tan descuartizada y como ausente de sí misma: ¿el mismo Kant? Y sin embargo, esto tiene su belleza moral y religiosa, y tanto más cuanto más descabellado resulta; pues así se ve claramente hasta qué punto lleva grabado en el fondo de su conciencia el drama que plantea el cristianismo entre el bien y el mal, como entre la tierra y el cielo.

Es interesante fijarse en la misma fórmula de esta solución extraña. Escribió Kant en el prólogo de la *Crítica de la razón pura:* "Es imposible la unión entre la causalidad libre y la causalidad mecánica de la naturaleza, impuesta aquélla por la ley moral y ésta por la ley natural, es imposible, digo, dentro de un mismo sujeto como es el hombre, a menos de concebirlo como un ser en sí en la primera y como un fenómeno en la segunda. En este caso, el ser en sí se representa en la conciencia pura; el fenómeno en la conciencia empírica. En otros términos, la razón se contradice a sí misma". ¡Precisamente! Porque ¿qué puede ser ese sujeto *en sí,* extraño al tiempo, a quien se atribuye una libertad, que el hombre no puede poseer ni percibir fuera del tiempo? ¿Qué manera es esa de relegar al sujeto moral fuera de la duración y de lo visible, para permitirle al mismo tiempo actuar sobre lo visible —¡y por qué medios!— sin verse coaccionado por la rigidez de sus leyes?

Y no es que no pueda interpretarse favorablemente ese texto. Cualquier tomista podría firmarlo, entendiéndolo a su modo. Pero Kant lo entiende muy distintamente. También el tomista distingue en el hombre entre su ser físico y su ser espiritual, o *en sí,* que dice Kant, es decir, al margen del tiempo por su propia naturaleza. Pero existe un lazo empírico entre ambos yo. Sólo los distingue el análisis. Ambos están sometidos a la duración, aunque uno por razón del otro (no *per se,* sino *per accidens),* de donde se sigue que reaccionan temporalmente uno sobre otro. En cambio, Kant concibe el yo empírico sujeto totalmente al determinismo, sin más libertad que la del *carácter* que se ha conferido a sí mismo en ese mundo aparte, en ese mundo *en sí,* de donde resulta, no se sabe cómo, el desarrollo fatal de todo el destino temporal. Consecuencia: el hombre es siempre responsable de cuanto hace; no hay circunstancias atenuantes, ya que estas mismas están determinadas, junto con el acto, en su relación con el sujeto. ¡Una doctrina tan inhumana desde este punto de vista como elevada desde el que consideramos anteriormente! Contradicciones y callejones sin salida, efecto de una marcha atrás, en que se reconoce a las claras el sentimiento primitivo.

10 Sospecha Lachelier que, según Kant, la decisión tomada en el *en sí* modifica el orden de los fenómenos modificando nuestro "carácter empírico", el cual reacciona a los fenómenos conforme a lo que es.

ANTECEDENTES DE LA LIBERTAD NOUMENAL

No podemos por menos de empalmar esta doctrina sobre la libertad con los antecedentes históricos que ya recordé en varias ocasiones. La doctrina sobre la metempsícosis sólo se comprende a base del efecto que produce patentemente en una vida dada una decisión tomada en otra anterior. El hombre que se reencarna en un animal por haberse conducido mal como hombre, se ve sujeto ahora a una fatalidad cuyas características determinó él libremente. El que se reencarna como hombre para redimirse eventualmente y realizar una depuración sucesiva, sigue ligado, a pesar de todo, a una fatalidad parcial, cuyo peso fijó él libremente.

En la *República*, que es donde Platón establece la ley de la metempsícosis, parece que se limita la libertad a la elección, hecha de una vez para mil años, de un destino temporal, que luego resulta fatal en su marcha. Una vez hecha la elección, reina el determinismo durante ese tiempo; todo lo que puede hacer el sujeto, al parecer, es aprender con la experiencia de su vida actual la necesidad de elegir mejor en el futuro. Esto tiene su punto de contacto con la doctrina kantiana. A pesar de sus profundas diferencias, ambos filósofos coinciden en considerar que la libertad consiste, como dijo Robin, a propósito de Platón, "en predestinarse a sí mismo" [11], es decir, que uno se destina libremente a sí mismo a tal o cual fatalidad.

Por otro lado el sentimiento de libertad en la doctrina kantiana tiene su afinidad con la *reminiscencia* de Platón. Uno se cree libre, cuando en realidad está sufriendo las consecuencias de su libertad anterior, lo mismo que cree estar descubriendo las ideas, cuando en realidad no hace más que recordarlas.

EL PECADO ORIGINAL

No puede uno dejar de prever que debe existir cierta conexión entre la libertad noumenal de Kant y la doctrina cristiana del pecado original. Schopenhauer, Renouvier y otros muchos señalaron la exis-

---

[11] Léon Robin, *Platon*, Paris, Alcan, 1935, pág. 225.

tencia de esa conexión. Es indudable que el bien y el mal moral son individuales, pero la propensión al mal, es decir, la aberración humana en el orden práctico es cosa de la raza sin género de duda. Kant ve en ello una perversión misteriosa de esa razón, que es precisamente nuestra característica, una perversión que consiste en haber escogido de una vez para siempre una *máxima* egoísta de conducta en vez de una norma de obediencia al bien racional. Semejante hecho, dice, "entronca con los mismos albores de nuestra naturaleza". La alusión parece clara. Kant afirma la ley, pero la concibe igual que Pablo la concebía cuando la contraponía a la gracia y la declaraba prácticamente impracticable, por los terribles obstáculos que encuentra en nosotros. Y sin embargo, es obligatoria y nos liga sin el poder efectivo de ligar.

Por otra parte, el determinismo de los actos individuales, tal como lo afirma Kant en el ámbito del tiempo, está ligado, según él, al determinismo universal. Por tanto, si su actualización no es más que la manifestación temporal de una elección que se hizo en el plano absoluto, es preciso que esa elección sea general en su misma base y la misma para todos los hombres. Así lo comprendió Schopenhauer. En todo caso ahí está ese indicio, que encaja perfectamente en el conjunto de la doctrina kantiana, y nadie podrá decir que es ajena al pensamiento cristiano.

EL PERSONALISMO KANTIANO

El imperativo categórico es una ley abstracta que parece atar al sujeto moral a una intención escueta, sin que se le proponga ningún objeto concreto. Todo lo que se le pide es que quiera obrar bien. Es una "forma sin materia", según expresión del mismo Kant: tal es esa voluntad interior insustituible y que puede sustituir a todo lo demás. Sin embargo, tiene sus manifestaciones. La voluntad siempre quiere en nombre de ciertos principios, pero también en vista de ciertos fines. ¿Qué fines puede proponerse la voluntad que no estén en contradicción con su principio e incluso que procedan de él? No pueden ser objetos de nuestras inclinaciones, quiero decir objetos que satisfagan únicamente a nuestra naturaleza empírica. Se necesitan objetos de razón. Así, el único objetivo que regula y satisface a la moralidad en

nosotros y en los demás es la naturaleza racional. De ahí el precepto: Obra en todo de manera que respetes a la humanidad, que la tomes únicamente como fin y jamás como medio. Un noble precepto, que coincide con el punto de partida, ya que, según Kant, la dignidad de la persona humana participa de la santidad de la ley a la cual está sometida. La humanidad adquiere un valor infinito por el hecho de estar obligada y regulada por una ley de valor absoluto.

¡Qué bonito es también esto! Creería uno estar oyendo a San León en aquella peroración: "Reconoce, cristiano, tu dignidad". Pero la especulación que sirve de puntal a esa convicción, que Kant siente tan hondamente, ¿tiene en realidad la consistencia suficiente para sostenerla? Es tan artificial que raya en puerilidad. Se basa en una confusión deliberada entre la forma y la materia de la moralidad, o más exactamente en la pretensión de extraer dicha materia de la forma que se supone debe expresar. Muchos críticos señalaron el sofisma consistente en tomar como equivalentes en su razonamiento la humanidad como razón operante y la humanidad como objeto que hay que elaborar o construir. A pesar de eso, su herencia espiritual le arrastra, y Kant no duda. Él no dice de dónde proviene la santidad de la ley moral; pero si pudo concebirla y proclamarla fue porque inconscientemente la había libado en los ambientes cristianos.

Por otra parte, cuando erige a la naturaleza humana como fin absoluto, como *fin en sí,* razona como si no hubiese nada por encima de ella. Al proclamarla como principio primero de valoración parece negar toda norma superior por la que juzgar esta norma humana. ¿No es esto descartar a Dios o mejor dicho, endiosar a la misma humanidad? O bien, y esta es la realidad, está sobreentendiendo a Dios al mismo tiempo que le niega el puesto que le corresponde en su doctrina. Lo aprovecha de contrabando: envolviendo su intuición cristiana en expresiones puramente racionalistas, naturalistas y humanistas. En efecto, el Dios de la conciencia moral, el Dios del corazón al que aquí se recurre, es total y únicamente el Dios cristiano.

Se sabe que el personalismo kantiano abrió nuevos cauces a la filosofía contemporánea. Sirvió para sustituir a la fe, lo cual es una prueba más de que procede de ella. Nadie se apoya en el vacío. Uno se desprende de las creencias, como el frasco de su perfume, según la célebre comparación, quedando impregnadas todas sus paredes. ¿No es ver-

dad que nuestro personalismo actual, alzándose contra ciertas negaciones audaces, nos acerca al Evangelio, a la Santa Sede, a los místicos, a los grupos y a los recuerdos cristianos? Kant se convirtió por mucho tiempo en un sucedáneo porque se apropió una tradición quitándole su etiqueta. Por desgracia se pudo comprobar su contraparte, expresada en esta fórmula de Bayle: "El mismo principio que sirve contra la mentira juega a veces malas partidas a la verdad" [12].

EL REINO DE LOS FINES

"La persona, dijo Tomás, es la expresión más perfecta de la naturaleza" [13]. Kant comparte la misma opinión y deduce de ella que la moralidad es el hecho culminante de este mundo, la ley de las leyes. Cuando la humanidad la obedece fielmente forma una especie de sociedad invisible, que es a la vez dueña y esclava de la ley. Así se realiza lo que Kant denominó en frase genial el *reino de los fines*. Es el Reino de Dios del Evangelio, ese reino que está a la vez dentro de nosotros y es obra nuestra y nos desborda.

Efectivamente, Kant cree en una especie de moralidad de la naturaleza, en virtud de una finalidad aparente, sobre todo en el orden de la vida. El mecanismo no puede explicar por sí sólo el organismo, ya que la organización arranca de la totalidad, mientras que el mecanismo va de las partes al todo y por lo mismo no puede coincidir con la vida ni con la organización en su misma esencia. Así, pues, la mente que interpreta al mundo se eleva necesariamente sobre la idea de grupos de fenómenos conectados idealmente, es decir, vinculados a determinados fines, y lo mismo ocurre con toda la naturaleza, la cual se convierte por ese hecho —como se decía de la asamblea de las almas— en un *reino de los fines,* que sólo difiere del primero por su papel subordinado. Se sabe que Kant considera las *cosas* subordinadas esencialmente a las *personas*. Concebida así la totalidad, incluyendo la naturaleza y la moralidad, constituye el soberano bien, según el filósofo de Koenigsberg, que, como se ve, parece hermano gemelo del

[12] *Dict. hist. et crit.,* art. *Takiddin.*
[13] *Summa Theologica,* 1.ª Pars, q. 29, art. 3.

Perfecto de San Pablo, hacia el cual aspira y suspira la creación entera.

A esto añade Kant la idea de la *comunión de los santos*, expresada en términos filosóficos. Tampoco disimula su admiración por la doctrina de la gracia, esa nueva capacidad interior, mérito concreto, prenda del porvenir en el feliz abrazo del deber con la felicidad en el otro mundo. Vimos, efectivamente, que Kant *postula* como una necesidad del orden moral una vida eterna que permita la realización de ese ser perfecto hacia el cual nos vemos impulsados. El deber y la dicha no dependen uno de otro en el sentido de que tengamos que obrar virtuosamente con el fin de ser felices, sino en el sentido de que el mismo desinterés es ya de por sí un título para la recompensa ante el justo juez encargado de sancionar la moralidad. La dicha del hombre virtuoso es "un deber de Dios", dice Kant. Un cristiano cien por cien no lo diría de otra manera [14].

En una palabra, si se tiene en cuenta las tremendas deficiencias de la moral kantiana y sus aportaciones positivas conformes a la moral cristiana, se puede firmar con todo derecho este juicio de Étienne Gilson: "Posiblemente, la moral de Kant no es más que una moral cristiana sin la metafísica cristiana que la justifica; los restos, aún imponentes, aunque ruinosos, de un templo cuyos cimientos se han minado" [15].

LA RELIGIÓN

Siguiendo toda la trayectoria de las manifestaciones de su actividad, podemos comprobar que nunca perdió Kant el contacto con la religión. Separó radicalmente la fe de la razón, independizándolas totalmente, pero las hizo avanzar cogidas de la mano, hasta llegar a unirse por su propia naturaleza.

La fe tiene por función realizar a la perfección el plan de la vida espiritual, de acuerdo con las exigencias de la razón, en aquellas zonas

[14] "Están tan integradas en mi actitud moral la fe en Dios y en el otro mundo que estoy seguro de no perder nunca esa fe como lo estoy de que nadie me arrancará esa actitud" (*Critique de la raison pure, Métodol. transc.*, B. II, 286.

[15] *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª serie, pág. 138, Paris, Vrin, 1932.

a donde no puede llegar la razón por sí misma, por carecer de la intuición suprasensible. Además permite una superación misteriosa, ajena a la síntesis racional, y que es privilegio exclusivo suyo. Su objeto principal, según Kant, es la justificación por la gracia, la cual tiene lugar, lo mismo que la elección libre, en el terreno de la intuición intemporal, sin que el hombre empírico tenga clara conciencia de ello. Acaso comentaría en ese sentido aquella frase de la Escritura: "Nadie sabe si es digno de amor o de odio". Escribió Kant: "Prácticamente la razón se ve en la necesidad de considerarse como parte del reino de la gracia, en el que nos espera la felicidad completa, a menos que nosotros mismos no cercenemos nuestra porción de felicidad haciéndonos indignos de ser felices" [16].

Kant quería ajustar la religión a las exigencias más estrictas de la razón, pero de una razón que se sentía invitada por su propio funcionamiento a superarse a sí misma. Esto es lo que se desprende de las tesis contenidas en su obra especial: *La religión dentro de los límites de la simple razón.* Se inspira en la fe para descubrir lo que hay que considerar razonable, igual que se apoya en la razón para averiguar lo que conviene salvar de la fe. Un procedimiento bastante arbitrario, que implica, fuerza es confesarlo, cierto *quid pro quo.* Pero no por ello es menos patente el influjo de la religión en su filosofía. "No sólo nos está permitido el esfuerzo por descubrir en la Escritura un sentido que esté en armonía con los principios sacrosantos de la razón, sino que hasta debe considerarse como una verdadera obligación" [17].

Hacia el final de su carrera filosófica, pero manteniéndose todavía en plena forma, Kant hizo esfuerzos desesperados por suavizar su doctrina con el fin de compaginarla con su tradición religiosa. Próximo ya a su fin, escribió el *Fin de todas las cosas* (1794), donde tributó un homenaje emocionante a la religión cristiana y destacó elementos que anteriormente había descartado, como el amor del deber por su propia bondad y no por puro respeto racional; resaltó la idea de la vida eterna, del juicio, de la paz definitiva e inmarcesible; defendió la religión contra sus detractores y sus reformadores imprudentes. Parecía no acordarse de sus antiguas ideas, ya no tan cerradas, más que para

---

16 *De l'idéal du Souverain bien,* B. II.

17 *La religion dans les limites de la simple raison.*

ponerlas al abrigo de lo que él llamaba el conocimiento especulativo. Entonces pone en primer plano el aspecto práctico de las cosas, de acuerdo con el cristianismo. Después de su inmensa travesía por los mares de la abstracción, debió parecerle la ley del amor como un faro de salvación.

Digamos claramente que estas convergencias, aun siendo numerosas, no bastan a convertir a Kant en un auténtico cristiano. En el fondo identifica totalmente la religión y la moral, prescindiendo de elementos que son esenciales a aquélla: la adoración, la piedad, la unión espiritual manifestada y nutrida por el culto. En las preocupaciones de Kant, demasiado imbuido en la *autonomía* que le sirvió de punto de partida, no domina el verdadero objeto religioso, que es la misma Divinidad. Este moralista sombrío, que desafía la metafísica lo mismo que el misticismo, no captó en la religión esa relación bilateral que implica una llamada y una respuesta, una promesa y una esperanza. La arbitrariedad del *imperativo categórico,* considerado como *primum cognitum,* encadena hasta el fin los vuelos de aquella conciencia, de herencia y de propensión religiosas. Cuando se pretende fundamentar a Dios sobre la moral, en vez de basar la moral en Dios, cuesta luego mucho devolver a Dios el cetro que le pertenece, ni siquiera en nombre de una moral referida a Él bajo la etiqueta de la religión. Lo más que puede decirse es que el punto de vista religioso es el más práctico, el más emocionante, el más accesible lo mismo a los filósofos que a los no filósofos en su calidad de hombres.

En definitiva, Emmanuel Kant creía en un Cristo eterno, aunque de esencia espiritual, que sólo coincide con el Cristo histórico como con su manifestación y su símbolo. Kant está vinculado al cristianismo un poco así como los herejes gnósticos, como Valentín, Carpócrates, Marción. Lo mismo ocurrirá a Schelling, Hegel y varios más. Pero eso no nos interesa aquí. El pensamiento de Kant está impregnado de cristianismo: todo mi empeño se ha dirigido a demostrar esta proposición, y creo haberlo logrado.

CAPÍTULO XIII

LOS SUCESORES DE KANT Y EL IDEALISMO ALEMÁN

Todavía en nuestros días falta mucho para que se agote la influencia de Kant. Pronto se difundió por todas partes, pero sobre todo en su propio país, como es fácil comprender; y es que las formas de su pensamiento respondían al medio intelectual en que había vivido y a las tendencias de su pueblo.

Puede aplicarse a Kant la misma observación que hice respecto a Descartes, y es que los diferentes aspectos de su doctrina se prestaban a desarrollos divergentes, aunque dentro de cierta afinidad, impregnados todos ellos de un idealismo más o menos matizado, más o menos radical, según la apreciación de cada intérprete.

Cuatro nombres destacan entre su múltiple descendencia intelectual: Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer, a los cuales hay que añadir en justicia, los de Scheleiermacher, Herbart, Fries y algunos más. A éstos añadiremos el nombre de Karl Marx, que entronca con el hegelianismo, a pesar del viraje que le imprimió y de la dirección totalmente opuesta que siguió.

I. FICHTE

Jean Gottlieb Fichte puede considerarse como el más acerado de los discípulos de Kant. Por el carácter y profundidad de su análisis interior ocupó un lugar preeminente en el desarrollo de las ideas de su tiempo.

Fue hijo de un campesino sajón. Nació en Rammenau, en la Alta-Lusacia, el 19 de mayo de 1762, y empezó su vida guardando ocas y tejiendo telas. Era orgulloso y cabezón. Pero no tardó en revelarse su inteligencia activa y profunda. Hubo un mecenas que se dió cuenta de su talento y se hizo cargo de su educación. Por desgracia el buen hombre murió demasiado prematuramente, con lo que no pudo evitar al joven pensador una larga racha de miserias.

Fichte estudió en Jena y en Leipzig a partir de 1780. En 1788 se vio obligado a aceptar una plaza de preceptor en Zurich. Entonces fue cuando cristalizaron en su espíritu sus ideas sistemáticas. Por todos los indicios parece que los heroicos esfuerzos de voluntad que tuvo que hacer para vencer su mala fortuna contribuyeron en gran parte a orientar las tendencias predominantes de su sistema. En ese caso el Yo absoluto sería el vástago de un pobre yo humano condenado a debatirse con las fuerzas adversas.

Pero lo que determinó su vocación de pensador fue la lectura de Kant en 1790. En seguida dio constancia de ella en un primer escrito titulado: *Ensayo de una crítica de todas las revelaciones,* un estudio en que el autor intentó aplicar los principios kantianos a la filosofía de la religión, antes que el mismo Kant. Sin embargo, no reveló en él sus ideas fundamentales. Hasta 1794 trabajó en varios ensayos sobre la Revolución Francesa, la libertad de prensa y otros problemas sociales. A partir de esa fecha siguió una época en la que su docencia en la universidad de Jena le proporcionó la ocasión de estructurar propiamente su sistema. Entonces escribió el *Fundamento de la doctrina de la ciencia,* y tres años más tarde (1797) la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia,* donde ya se perfilan claramente las características de su doctrina.

Desde el punto de vista crítico, observa Fichte que pueden adoptarse dos posturas fundamentales para interpretar la experiencia: o bien derivar el pensamiento de las mismas cosas, a base de lo que él llama el dogmatismo, o derivarlas del pensamiento, como el idealismo. Cree que esta última postura es la única aceptable, pues, dice él, si se supone que las cosas se dan independientemente del pensamiento, no pueden penetrar en el radio visual de éste, y así carece de fundamento la posibilidad de las ideas. Parece que Fichte no llegó a captar el puente de paso que tiende el hilemorfismo a este efecto, ya que la

forma es común al objeto y al sujeto, y por ella se hace cognoscible la *cosa pura*, como dice nuestro pensador.

Para más abundamiento cree Fichte que cada uno adopta una de estas dos actitudes conforme a su carácter. El hombre activo e independiente optará por el idealismo, en que el sujeto se construye su objeto; en cambio, el hombre dócil y más bien pasivo preferirá recibir el pensamiento de las cosas. Fichte era un hombre de acción y de iniciativa; por eso no encontraba nada en el yo que no fuese el resultado de su propia actividad. La razón está incondicionada. La reflexión no es volver sobre los actos de la razón relativos a un objeto independiente, sino un progreso autónomo del espíritu creador, que con ello adquiere conciencia de sí mismo y de la necesidad de su propia legislación. No hay un solo objeto de pensamiento que no sea un estado del mismo pensamiento, una objeción que el yo propone al yo, una objeción destinada a ser superada y a reaparecer para volver a ser superada una vez más y así sucesivamente en un constante progreso. En el fondo de todo, el yo incondicionado conserva su unidad, y la oposición del no yo es únicamente una condición intrínseca y necesaria. No hay mundo exterior, ni multiplicación sustancial. Fichte elimina el *en sí* kantiano considerándolo como una traición al mismo Kant, y lo reemplaza con el yo en cuanto que éste se proporciona a sí mismo su materia tanto como su forma de conocimiento. Al "ponerse" "pone" correlativamente su opuesto, que él denomina objeto, con lo que garantiza la autonomía del conocimiento. Así vuelve a Protágoras y al hombre, como medida de todas las cosas. Sólo que esta vez transporta la fórmula del sensualismo al idealismo. Protágoras proclamaba como verdadero lo que aparecía a los sentidos y Fichte lo que aparecía al yo pensante.

Lo que pasa es que esa manera de hablar es equívoca. El yo de que tenemos conciencia no lo es todo. Ese yo empírico tiene sus límites y reconoce ciertos objetos, distintos del yo, y que no causa él. El hecho de la moralidad lo prueba suficientemente, pues en ella reconocemos una obligación, unos deberes y por lo mismo una finalidad y unos objetos que se presentan a la conciencia autónoma como una resistencia. Consiguientemente hay que suponer un principio más amplio y al mismo tiempo interior, un "puro yo", un "yo infinito", que constituiría la razón de la experiencia total, es decir, del yo finito

y de sus límites objetivos: ese es Dios. A este Dios no se le debe definir con conceptos. No es ningún tirano; ni siquiera un sujeto distinto de la conciencia y del orden que se siente obligada a realizar mediante la acción; es esa misma conciencia y ese mismo orden tomados en sentido absoluto, liberados de sus límites. Cualquier otra idea de Dios es idolátrica, y sería más propio llamarla ateísmo. Como tampoco pasa de ser una "mala ficción" cualquier noción de un "alma" sustancial, distinta de la actividad ilimitada que constituye nuestro mismo ser espiritual.

En el transcurso del desarrollo de esta doctrina, se va suavizando gradualmente ante nuestra mirada ese idealismo al parecer tan rígido. La *Doctrina de la ciencia* parecía presentarlo al principio en estado puro, pero luego aparece el equívoco, hasta que en las obras siguientes se va matizando con ideas de la más auténtica tradición cristiana. El Yo infinito o el Pensamiento absoluto, que se reduce totalmente al fenómeno, no es más que el fenómeno de una Realidad absoluta, de una luz, de una fuerza distinta de la actividad de la conciencia y de su reflexión sobre sí misma. Fichte invoca al Verbo como mediador entre el pensamiento y el Absoluto divino, objeto de una intuición transcendente. Especula al estilo de los místicos sobre la Nada sagrada y sobre el Incognoscible supremo, al que percibimos misteriosamente por amor. Conocemos esa clase de especulaciones, e indiqué muchas veces su origen. Ellas sugieren la duda de que Fichte pertenezca realmente al panteísmo idealista, en el que se lo suele clasificar [1]. Su "incondicionado" no es un inconsciente del que se desarrolló por evolución la conciencia. No es un Dios potencial propiamente hablando, ni un simple todo; posee una superexistencia y una superunidad, que Fichte no quiere llamar personal, pero por razones que podría admitir muy bien Tomás, ya que rehusaba clasificar a Dios y sus atributos en

---

[1] En carta al mismo Fichte, Jacobi calificó su doctrina como espinozismo invertido, es decir, como un panteísmo transportado del objeto al sujeto y de la sustancia absoluta al Espíritu absoluto. Herbart emitió el mismo juicio, diciendo que el sistema de Fichte era una versión idealista del panteísmo espinocista. (*Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte*, S. W., pág. 219). Pero el mismo Fichte protestó contra estas interpretaciones, aunque reconociendo cierto parentesco entre esas dos posiciones inversas.

ninguna categoría del pensamiento y reconocía que en sí mismo era incognoscible.

En su obra titulada: *Método para llegar a la vida bienaventurada,* Fichte no insiste tanto en la acción y en su autonomía cuanto en la vida interior, de la que somos sujetos sin ser actores. Más adelante, en sus célebres *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), se basó en ese fundamento para intentar regenerar a su nación y para aliviarla de los males que la aquejaban por entonces. No tenemos que insistir en sus actividades más o menos políticas. Pero limitándonos a la filosofía hemos de señalar las consecuencias que pretendió deducir de su sistema en materia ética.

Kant había proclamado el imperativo moral, pero sin suministrar ninguna justificación ni siquiera explicación ninguna teórica. Fichte lo conecta con su afirmación primordial de una actividad original del espíritu, que se manifiesta simultáneamente en la conciencia y en los obstáculos que le oponen nuestras personalidades tan complejas. Es el mismo principio que nos induce a gozar y a liberarnos del instinto de gozar. Esta última tendencia es de carácter universal y no está ligada a objetos particulares; por eso, por su infinidad, funda lo que llamamos libre albedrío, a saber, la facultad de juzgar nuestros juicios instintivos, de superarlos y así hasta de vencerlos, cuando hace falta para favorecer nuestro adelanto en méritos. Es la misma teoría de los escolásticos, que Tomás formuló de manera insuperable, Dice Fichte: "Cada acción particular debe entrar dentro de una serie que conduce a la plena y total libertad espiritual". Esa es la *libertad de los hijos de Dios* de que hablan los teólogos y los místicos y que éstos adquieren por los mismos procedimientos.

Pero como el yo individual no es más que la manifestación del yo absoluto reflejado en la conciencia, el objetivo moral que persigue cada uno se logra simultáneamente por las virtudes que él ejercita y por las que ejercita el prójimo. Así encontró el filón de la *comunión de los santos* de los místicos cristianos. Luego seguirá el *puro amor,* si nos fijamos en que la individualidad empírica no tiene importancia comparada con el Yo absoluto de donde emana. Así presenta como virtud suprema el sacrificio total de la individualidad. Según Fichte, la doctrina del Yo "desde el punto de vista teórico tiende a prescindir de la individualidad, y desde el punto de vista práctico tiende a negarla".

Indudablemente esto ya es excesivo, pero es de inspiración claramente religiosa y depende en línea directa del *Ego sum qui sum*.

Tampoco es extraño a su filosofía el concepto de Iglesia. La comunión de las almas exige un cuerpo: al admitir aquéllas tiene que reconocer éste. La Iglesia es una asamblea de individuos que se proponen adelantar espiritualmente mediante una actividad comunitaria. Ésta debe emplear símbolos accesibles a todos, y cuya interpretación puede variar según las tendencias personales de cada uno y su grado de cultura. Aquí apunta el libre examen protestante y un anticipo del *modernismo*. Entre los símbolos que menciona figuran no sólo los dogmas particulares de las religiones positivas, sino también la inmortalidad individual y el Dios personal de los filósofos antropomórficos. Sobre este último detalle me expliqué hace un momento.

II. SCHELLING

Vimos, de acuerdo con su mismo autor, la relación existente entre la doctrina de Fichte y la de Spinoza, a saber, una relación antitética: aquél incorpora las cosas al yo, éste sumerge el yo en las cosas. Pero toda antítesis supone un denominador común a ambos términos, cada uno de los cuales representa generalmente una parte de verdad que el otro completa. Esto es lo que parece haber visto Schelling y lo que decidió su posición filosófica, después de varias fluctuaciones, cuya trayectoria no hay por qué trazar aquí.

Federico Guillermo José Schelling nació en Leonberg, Wurtemberg, el 27 de enero de 1775. Cursó sus estudios en la universidad de Tubinga, se dedicó primero a la teología y a la exégesis bíblica, luego derivó hacia la filosofía al descubrir a Kant, a Fichte y a Spinoza, todos los cuales le impresionaron casi por igual.

Sus primeros escritos versaron sobre el desarrollo de las ideas de Fichte en la *Doctrina de la ciencia* (1794 y 1795). Se trasladó a Leipzig como preceptor, allí estudió las ciencias naturales y publicó sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), donde predomina la influencia de Fichte. Gracias a la protección de Goethe y de Schiller fue de profesor a Jena en 1798, donde inauguró lo que se llamó la

escuela romántica alemana junto con Novalis, Tieck, Steffens, los hermanos Schlegel y sus mujeres y algunos más.

Varias obras suyas de este tiempo exponen su filosofía de la naturaleza con más amplitud de lo que lo había hecho en Leipzig: *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799); *Sobre el concepto de la física especulativa* (1799), y *Sistema del idealismo transcendental* (1800), que empalma sus ideas con las de la *Doctrina de la ciencia*. En 1803 le vemos de profesor en la universidad de Wurtzburg; en 1808 de secretario general de la Academia de bellas artes de Munich. En 1820 se le nombra profesor en Erlangen y en 1827 vuelve a Munich para enseñar en la universidad que se acababa de crear en esa ciudad. En 1841 le llama a Berlín el rey Federico Guillermo IV; allí explicó sus *Lecciones sobre la filosofía de la mitología y de la revelación*. Poco después renunció a la docencia, y estableció su residencia unas veces en Berlín, otras en Munich, hasta que murió en Ragaz, Suiza, en 1854.

EL SISTEMA

El sistema de Schelling es bastante confuso; ni se desarrolló muy sistemáticamente que digamos. Se distinguen en él dos grandes fases, la primera de las cuales está dominada por la idea de naturaleza y la segunda por la de religión.

Fichte había considerado la naturaleza como la parte inconsciente del Yo universal. Schelling encuentra contradicción en reducir así a la inconsciencia a un verdadero yo, a un auténtico sujeto. Además, esa porción inconsciente del Yo universal no puede ser naturaleza ni objeto, pues el objeto no existe sin el sujeto, según la doctrina de Kant que hay que mantener. Así, pues, es preciso remontar más arriba hasta encontrar un principio común del que procedan el sujeto y el objeto, el espíritu y la naturaleza.

Schelling concibe este principio superior como "neutro" con relación a nuestra distinción entre objeto y sujeto, ser y pensamiento, espíritu y materia. Consiste en la "indiferencia o identidad de los contrarios", en la "Razón absoluta e impersonal", en una Divinidad derivada en parte de los alejandrinos y en parte de Spinoza y que cada vez empalma más con los pensamientos cristianos, filtrados y alterados

por las elucubraciones de Jacob Boehme y de todos los místicos teósofos.

Cabe reconocer en las explicaciones y evolución de nuestro pensador ese sentimiento de la transcendencia divina que constituye el mejor fondo de la doctrina tomista y que nos induce a nosotros mismos a colocar a Dios por encima de toda diferencia y aun del mismo ser. Lo que añade Schelling de que es "razón impersonal" puede significar, en sentido tomista también, que rebasa la misma sustancia racional o *persona* junto con todas las demás categorías. Además en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y sobre los objetos relacionados con ella* (1809) reconoce Schelling el carácter personal de la Divinidad con una condición: con la condición de que admitamos en Dios cierta contrariedad, cierta oposición en su misma esencia, pues, según él, sin oposición no hay conciencia posible. Sólo que en Dios, añade, esa oposición está resuelta desde la eternidad, igual que en Descartes el "no-ser" divino queda superado eternamente por el hecho de ser Dios *causa sui*. Podríamos, pues, reproducir aquí contra Schelling las objeciones de Arnauld contra Descartes, y desde luego hay que decir que las ideas de nuestro autor no están muy claras; pero sigue siendo posible una interpretación benévola, y en todo caso no cabe duda de la influencia de la tradición.

La naturaleza es razón divina como existencia —es un pensamiento que no se piensa— y a su vez la inteligencia es razón divina como pensamiento. La inteligencia y la naturaleza se desarrollan paralelamente, según leyes idénticas. Su desarrollo constituye la historia y ésta está dominada por ese principio que llamamos destino o providencia según los casos, ya que es superior al mismo tiempo a nuestra libertad y a las necesidades de la naturaleza, aunque se armoniza con ellas. Este último rasgo acusa el influjo de la premoción tomista, que se compagina a la vez con el determinismo natural y con la libertad, la contingencia, el azar y la fortuna.

Este Principio divino "es un sol eterno en el cielo de los espíritus, que se nos oculta tras la misma pureza de su luz". Es decir, que al estar situado por encima de toda diferencia de objeto y de sujeto, de toda categoría, de todo género y de toda especie no presenta ningún elemento para su definición y por lo mismo permanece en plena incognoscibilidad. Una conclusión igualmente tomista. Sólo que en vez

de la *analogía* —que utiliza en este caso sin teorizarla— introduce una especie de intuición muy afín al éxtasis alejandrino y a la contemplación mística.

Pero cuando la analogía recupera todos sus derechos y aun los supera, es cuando Schelling interpreta la naturaleza física como "espíritu visible", como espíritu dormido, que hay que explorar consiguientemente desde "dentro" y no por los procedimientos externos y puramente empíricos de los físicos. A este respecto opina Schelling que Bacon impulsó la filosofía por mal camino, mientras que Bayle y Newton falsearon la física y la astronomía. No todo está en el método matemático, ya que deja al margen lo esencial, el aspecto espiritual de las cosas, la finalidad inmanente y el simbolismo. Todos los fenómenos brotan de una fuente común espiritual. Naturaleza y espíritu, objeto y sujeto están tan mezclados que para su estudio es indiferente partir del *yo pienso* o de esta otra fórmula: *la naturaleza existe,* ya que si se analiza la naturaleza a fondo se verá en ella, como lo vio Spinoza, no sólo productos reales, sino actividad productora ideal, la cual es de esencia eminentemente espiritual, religiosa y mística.

Se creería estar oyendo a Buenaventura, suponiendo que éste hubiese leído la *Monadología,* la *Ética,* los escritos de Jacob Boehme o los tratados de física de Swedenborg. La lección XI del *Método de los estudios académicos* evoca extrañamente el *Itinerarium* franciscano. Podemos decir que el romanticismo y el misticismo medieval eran primos hermanos, ya que no gemelos.

Sólo le faltaba reconocer el sentido auténticamente religioso de la naturaleza siguiendo la línea de toda la tradición cristiana. Schelling va adquiriendo cada vez mayor conciencia de la importancia del hecho religioso. En su obra póstuma sobre *La filosofía de la mitología y de la revelación* estuvo a dos pasos de presentar la revelación como necesaria para captar la misma realidad, atribuyendo así a una manifestación de Dios lo que Descartes atribuía a su veracidad. Sin eso, pensaba, no podemos lograr ese objetivo; todo se reduce a pura abstracción, a pura posibilidad, a puros conceptos irreales. La filosofía supone una relación real entre el hombre y Dios. Ésta es ya una evidente exageración que condena la misma revelación.

Por otra parte Schelling intenta englobar en un mismo proceso el desarrollo de las religiones antiguas, del cristianismo y de lo que él llama religión libre. En conjunto, la historia es sólo la revelación progresiva de los misterios del reino de Dios. El cristianismo marcaría la culminación de esa revelación, en cuanto que nos enseña a ver en el Absoluto al Dios Padre de todas las cosas, en su Hijo Jesucristo el principio divino manifestado en forma finita y en el Espíritu Santo el principio ideal, el lazo que une lo finito con el infinito, al persuadirnos de la identidad esencial de los seres.

Es este un trabajo un poco forzado, en el que se traslucen bastante el equívoco y el error, en el que no faltan las arbitrariedades, pero que presenta en su conjunto una tesis que dentro de sus marcadísimas diferencias recuerda e implica la misma tesis de este libro. Nosotros no creemos que el cristianismo proceda de las religiones antiguas, aunque en cierto sentido las supone. Lo que sí afirmamos es que el cristianismo animó e inspiró la "libre religión" de Schelling y todas sus congéneres, es decir, en definitiva la filosofía.

III. HEGEL

Schelling dirigió sus últimos trabajos contra un pensador que iba a eclipsarlo bien pronto y a ocupar un lugar bien diferente entre los discípulos de Kant, un puesto más alejado del romanticismo y más próximo al racionalismo puro; pero no por eso ajeno al dogma cristiano.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770. Cursó sus estudios en Tubinga, donde se encontraba también Schelling, cinco años más joven que él. Se consagró a las ciencias y a la teología y eligió como maestros en filosofía a Kant y a Rousseau. Sentía verdadera pasión por la antigüedad clásica y consideraba la política como uno de los objetivos esenciales del filósofo, siguiendo en esto la tradición de Platón.

Fue preceptor en Berna, donde prosiguió sus estudios, profundizando en el funcionamiento administrativo de esta ciudad. En 1795 escribió una *Vida de Jesús*, en la que se dibuja ya su sistema religioso. En 1796 su *Crítica de la idea de religión positiva* viene a subrayar

sus tendencias claramente racionalistas. De 1796 a 1800 ejerce como preceptor en Francfort, y después de haberse dejado influenciar por Schelling, empieza a volar con sus propias alas. Entonces se define su filosofía y cuaja su doctrina en forma sistemática. Se va alejando cada vez más de la crítica subjetivista y romántica, esforzándose por estructurar un conjunto capaz de encauzar el pensamiento colectivo, como hicieron en Grecia los filósofos clásicos y el cristianismo en la Edad Media. Esos son los dos polos de su pensamiento, y ya ésta sola consideración basta a establecer nuestra tesis en lo que la concierne.

En 1801 le vemos de profesor en Jena, donde vuelve a encontrarse con Schelling, con el que colabora por algún tiempo, hasta que en 1807 en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu,* rompe públicamente con una filosofía que ya le venía estrecha. Fue un manifiesto en el que no faltó su toque irónico. Reprochó a Schelling por haber relegado al Absoluto a una "noche en la que todas las vacas son negras", queriendo indicar que descuidaba las determinaciones que lo encuadran en la realidad y en la historia para abandonarlo con más seguridad a su transcendencia. Hegel, en cambio, ve en el Absoluto un proceso, una vida, un devenir, que abarca en una unión viviente al sujeto y al objeto y que explica todas sus formas.

En octubre de 1806, la batalla de Jena arrojó al filósofo de su ciudad. En esta ocasión pudo apreciarse su carácter tan precisivo como el de Kant. Todo lo que acertó a ver en esa acción en que Napoleón abatió a su patria fue un caso particular de su propia doctrina. El emperador era "el espíritu universal a caballo". Después de una breve estancia en Bamberg, se encarga de la dirección del "gimnasio" de Nuremberg (1808-1816), donde publicó la *Ciencia de la lógica,* que es la más importante de sus obras. Siendo profesor en Heidelberg en 1816 publicó en dicha ciudad su *Enciclopedia abreviada de las ciencias filosóficas.* En 1818 le ofreció la universidad de Berlín una cátedra que regentó con gran esplendor, rodeado de una nube de discípulos y admiradores. Las autoridades civiles y religiosas protestantes vieron con buenos ojos cómo ponía el ideal en la misma realidad, es decir, en las formas históricas, en cuyos guardianes se erigían ellas. Esencialmente conservador y estatal, el sistema de Hegel "cogió la sartén por el mango" con gran provecho propio. Los *Fundamentos de*

la filosofía del derecho (1821) agradaron mucho, y ese estado favorable de la opinión contribuyó en gran manera al éxito de las ediciones revisadas y completadas de su *Enciclopedia,* en la que se resume su doctrina. Hegel murió del cólera el 14 de noviembre de 1831, dejando a sus discípulos el cuidado de publicar sus obras completas, en gran parte a base de sus manuscritos y de sus publicaciones anteriores, pero en parte también a base de los apuntes de clase.

LA DOCTRINA DE HEGEL

La doctrina de Hegel, comparada con la de Kant, puede clasificarse así: Hegel elogia a Kant por haberse propuesto establecer la autonomía del pensamiento contra el empirismo. Gracias a él, dice, "podemos considerar como uno de los axiomas filosóficos de nuestro tiempo el principio de la autonomía de la razón, y de su autosuficiencia absoluta" [2]. Pero Kant se quedó un poco corto y en la superficie. Admitió el *noúmeno*, sobre el cual pretendió fundar toda la objetividad del conocimiento, considerando todo lo demás como subjetivo. El pensamiento tiene un contenido que se presenta a la mente como objeto, independientemente de su origen subjetivo, y eso es lo que constituye la verdadera realidad, el verdadero *noúmeno,* mientras que el de Kant no pasa de ser más que un *caput mortuum,* un elemento puramente negativo, un vacío.

Así, pues, Hegel proclama el objetivismo absoluto, pero idealista. Nosotros percibimos la realidad, pero ésta no es más que idea pura. Con esto se aparta del objetivismo antiguo, que atribuía un sentido totalmente distinto a las palabras realidad, objetos y cosas; que admitía seres independientes del pensamiento, que valían para determinarlo y para medir su verdad. Para Hegel la realidad no es nada fuera del mismo pensamiento; él le sirve de determinación y de medida. Y si resulta indeterminada en el pensamiento es porque éste, en vez de considerar su contenido adquirido, sólo se considera a sí mismo, como pensamiento y como ser al mismo tiempo. Ese es el pensamiento-objeto, el ser idéntico a la nada por su indeterminación, real

---

2 *Enciclopedia,* párrafo 60.

pero imperceptible. Ese es el *devenir,* que sirve de punto de partida a la *dialéctica* hegeliana, síntesis de toda su doctrina.

Ya observé [3] que la dialéctica hegeliana es muy diferente de la de Platón. Éste intentaba subir desde un mundo de apariencias a la realidad, que es espíritu, sin perjuicio de descender luego, así equipado, a las apariencias, que ya podía interpretar conforme a ciertas normas correctas. Hegel consideró inaceptable esa desvalorización de la realidad, cuando, al revés, es ésta la que contiene el espíritu, y la que es espíritu. Todo es idea; no existen apariencias. No hace falta, pues, salir de un mundo para subir a otro, ni volver después para interpretarlo. La dialéctica considerada como procedimiento del pensamiento consiste en partir de cualquier concepto dado, negarlo a causa de sus limitaciones para volverlo a encontrar mejorado en un concepto ulterior más rico, que contiene y desborda al primero. Toda representación particular encierra siempre en sí misma una contradicción, por el hecho de ser finita. Kant lo presintió al hablar de *antinomias,* pero de una manera muy parcial y superficial. Hay que generalizar esa observación, y después de reconocer la oposición universal de lo finito, no sucumbir a ella, como Kant, sino intentar superarla situándose en un punto de vista más alto.

Tesis, antítesis, síntesis: esa es la trayectoria normal del entendimiento en acto de investigación, y esa es la condición de su progreso. Pues bien; esta dialéctica del pensamiento es la misma que siguen las cosas. Como todo es espíritu, la existencia funciona de la misma manera en nuestro pensamiento que en todo lo demás. Propone o pone; niega o destruye y luego reconstruye a un nivel más elevado, paso a paso, obedeciendo a una ley de progreso que puede llamarse dialéctica real, y cuyo término ideal es el Pensamiento percibiéndose a sí mismo en su acto pleno, que constituye al mismo tiempo su objeto perfecto, el Pensamiento del pensamiento de Aristóteles, aunque en sentido muy distinto, dicho sea con verdad.

La historia de esta conquista constituye el objeto de la *Enciclopedia* y reaparece constantemente en sus otras obras. El autor va siguiendo sus fases en la naturaleza, en el arte, en la psicología individual y social, en el derecho y en la política. Siempre y en todo

3 Cfr. t. I, pág. 175.

se esfuerza por justificar su principio, sin dejar jamás que se rompa el hilo conductor. Debemos contar con ver cómo la impertinente realidad se complace en burlarse de sus esfuerzos, obligándole a realizar acrobacias no pocas veces divertidas o golpes de gracia que en ciertas materias tienen sus inconvenientes. "Los árboles brotan por silogismos": he ahí una hermosa metáfora que por lo menos puede considerarse inocente, aunque no sea empresa fácil justificarla en el campo de la fisiología vegetal. No ocurrirá lo mismo al especular sobre moral, política o religión. De hecho algunas de las tesis de Hegel contribuyeron activamente a intoxicar las mentes alemanas, y sus efectos se han dejado sentir mucho más lejos todavía. Su filosofía fue la patrona del absolutismo del Estado frente a los individuos, a las familias y a todos los grupos sociales. También se ampara bajo su sombra el pretendido derecho de las nacionalidades superiores y de las razas "selectas", y con razón. También derivan de su doctrina, como reconoce él mismo, el derecho de conquista y la perpetuidad de la guerra, que harán tantos discípulos. ¡Influencia desastrosa! Suerte que la terminología hegeliana, recargada de términos técnicos y de giros complicados, desaniman no poco al lector. Se ha llegado a decir —¡crítica terrible en filosofía!— que el sistema de Hegel sólo puede entenderse en su original alemán. Pero es lástima que de esa manera permanezcan enterradas en ese revoltijo y comprometidas entre esos sofismas una infinidad de verdaderas riquezas esparcidas en sus escritos. Porque, a pesar de sus abstracciones descabelladas, Hegel es un realista. Su sensibilidad estaba despierta ante todo lo humano y pudo dotar a su época de una doctrina eminentemente útil.

Al identificar lo real con lo racional Hegel convirtió su metafísica en lógica, y la necesidad de sus leyes lógicas condujo a la afirmación del determinismo universal; sólo que, como la razón se determina exclusivamente por sí sola, las exigencias deterministas terminan por culminar en libertad soberana. Y en efecto, la realidad y la racionalidad absolutas sólo pueden atribuirse al progreso universal tomado en su conjunto. A lo largo de sus diversas fases encontramos el no ser y lo irracional, cuya constante reabsorción constituye el movimiento del mundo. Así la necesidad es sólo relativa en los detalles y tiende constantemente a la liberación al coincidir con la eminente libertad del todo.

Además, cuando se dice que la metafísica hegeliana es pura lógica, hay que evitar una confusión que cometen muchos críticos. Éstos suelen acusar a Hegel de logicismo, entendiéndolo en el sentido de lógica abstracta, contra cuyo abuso siempre han protestado los racionalistas alemanes. La lógica de que habla Hegel en ontología se identifica con el desarrollo activo y concreto de la vida y del pensamiento, cuyas leyes secretas difieren mucho del *barbara* y *baralipton*. A un pensador de la profundidad de Hegel no podía ocurrírsele la idea de deducir el mundo de algunos principios ni de un principio único sin más medio que los procedimientos de la lógica abstracta. Lo que él intenta es justificar la realidad entera a los ojos del espíritu y justificarla *a priori*, ya que la mente es lo primero y toda la realidad de las cosas depende de ella. El espíritu lo penetra todo y siempre se lo puede reconocer o presentir en las cosas. Pero requiere un esfuerzo inmenso, que no puede ser únicamennte deductivo en el sentido vulgar de la palabra. Hegel estaba tan convencido como su discípulo francés Octave Hamelin de que "la experiencia es el sucedáneo indispensable del saber *a priori*, que aún resulta inaccesible". Lo cual significa también que el trabajo de que hablamos no puede ser puramente individual. No puede obtenerse a primera vista una panorámica sistemática del universo; ha de ser el resultado de una larga evolución de la conciencia humana; tiene su historia, y dentro de esa historia el cristianismo ocupa un puesto que Hegel se complace en destacar.

La doctrina cristiana ofrece perspectivas y anticipaciones de primer orden, que el pensador debe reconocer, aunque crea rebasarlas. La revelación ha sido una generadora de razón en el sentido de que ciertas verdades elevadas, que en el momento de su revelación no eran racionales, gracias a ella tendieron a racionalizarse, lo hicieron y hoy día pertenecen al dominio de la filosofía. O dicho de otra manera: al principio es una inspiración que se presenta como sobrenatural; luego se convierte en reflexión, y por fin se transforma en certeza racional independiente.

He aquí un ejemplo. El sistema de Hegel no admite la creación. Las cosas particulares no proceden del Absoluto, como quería Schelling, sino que el Absoluto deriva impersonalmente hasta desembocar en las cosas, en las que se realiza Él, en vez de realizarlas Él a ellas. Si lo llamáis Dios, debéis decir: Dios no existe, sino que deviene, o

más exactamente, es el mismo devenir, el devenir tomado en su totalidad, cuyas formas son sucesivas. ¿Panteísmo? Claro, pero panteísmo idealista, personalista, no sustancialista al estilo de Spinoza, ni materialista al modo de Karl Marx [4]. Aunque la afirmación de la persona no figura en el punto de partida, no por ello es menos fundamental, ya que en ella es donde el Absoluto adquiere conciencia de sí, una conciencia que está destinada a perfeccionarse ilimitadamente, y en que el estado límite implica la coincidencia entre la personalidad que hemos experimentado y lo que llamamos la personalidad de Dios.

A este propósito, para Hegel representa el más alto valor filosófico el deísmo que enseña el cristianismo y el concepto de persona que el cristianismo puso tan de relieve. Este hecho constituyó un viraje patente en la historia; gracias a él surgió un movimiento totalmente nuevo.

Así transformó Hegel en este sentimiento los dogmas de la encarnación y de la gracia, en los que no veía él realidad ninguna histórica ni psicológica, sino el símbolo de la infinidad que el hombre descubre en sí mismo, como participante del Absoluto que se realiza en él. Comparando el Antiguo Testamento con el Nuevo contrapone al Dios exterior de Moisés con el Dios cristiano que es uno de nosotros y está en nosotros, interiorizado por la gracia. Así se realizó la síntesis feliz entre el punto de vista de las religiones orientales, orientadas todas ellas hacia el infinito, y el de los paganismos occidentales que incorporan a la divinidad en la humanidad.

Partiendo de ahí, no como de un hecho empírico, sino como de un tema ideológico, Hegel analiza por su cuenta, como en un análisis espectrográfico, todas las etapas temporales de esa transformación; con ello cree asistir a la génesis de la conciencia y de las cosas en el seno del ser absoluto.

Evidentemente esto es deformar y como traicionar la doctrina tradicional, pero al menos constituye un homenaje al espíritu general del cristianismo, del que supo aprovecharse. Así, al sustituir la ideo-

[4] La idea evolutiva de Hegel guarda cierto parentesco con el Tao del metafísico chino Lao-tse, que considera al Primer principio como ser y no-ser simultáneamente, es decir, juntamente potencial y actual, implícito y explícito, ideal y fenoménico, infinito y finito, de forma que el Absoluto termina por reabsorber en sí esos contrarios.

logía abstracta con hechos de salvación demostró haber comprendido la grandeza de aquella fórmula de Agustín: "Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios". El hombre debe divinizarse una vez que Dios se "humanizó" en cierto modo. La historia divina que comienza en la creación bíblica y termina en la segunda venida de Cristo, pasando por el pecado original y la redención, se transforma en la filosofía de Hegel en un ciclo sujeto a la ley de la tesis, de la antítesis y de la síntesis, que representa como la *parusía* del filósofo. El espíritu salió de sí mismo para difundirse en la naturaleza; luego vuelve a sí mismo a través de las etapas de la civilización, igual que los alejandrinos y los cristianos concebían que volvía a Dios todo lo que había salido de Él. Con la diferencia de que en Hegel no hay creación ni emanación, sino identidad fundamental entre lo Absoluto y lo relativo en lo cual se actualiza. Por eso tiene razón Renouvier al juzgar que Hegel dio un paso atrás con relación a las doctrinas en que se apoya. Los ciclos alejandrino y tomista van de Dios a Dios siguiendo una órbita descendente-ascendente progresiva. Hegel, en cambio, no parte de la perfección divina, sino de una especie de nada de perfección real, y el mismo progreso no aprovecha al hombre sino en forma de apoteosis abstracta. Así se sacrifica la realidad del hombre, ya que su pretendida divinidad sólo se realiza en frágiles conciencias fugaces. Así, pues, el círculo no está cerrado lógicamente. Para estarlo habría que decir que el hombre termina reducido a la nada de hombre, lo cual constituye una perspectiva poco halagüeña.

Hay otros muchos sectores en los que busca Hegel coincidencias entre la doctrina cristiana y la suya, aunque la verdad es que siempre recurre a los mismos equívocos. El sentimiento de la presencia de Dios, que siente bullir en los escritos de nuestros doctores, le encanta y le inspira. Estima que lo característico de la verdadera religión es hacer que Dios viva en nosotros, poniéndonos bajo su influencia. Pero se trata del Absoluto hegeliano, no del Padre al que invocamos y que nos salva. Ese sentido de misterio que elogia en el cristianismo representa, a su juicio, la contradicción necesaria que introduce su realismo en la realidad y en la misma lógica. Especula sobre la Trinidad inspirándose en Eckart y en Tauler, e intenta conectar este gran misterio con la tricotomía de las categorías kantianas. Ve en su filosofía "la verdadera teodicea, la redención del espíritu". El objetivo de esta

filosofía debe ser, según él, sistematizar y demostrar el objeto de la religión, que es el advenimiento del reino de Dios; y ese reino que representa para él la meta final del devenir, aparece ante el cristianismo, igual que ante él, al término de una evolución rectilínea, en contraposición con los ciclos cerrados y eternamente recurrentes del pensamiento antiguo.

Hegel se desenvuelve tan bien que Léon Brunschvicg llegó a llamarle "el teólogo frustrado" [5], y Feuerbach calificó su sistema de "mística racionalizada". Para más abundamiento, el mismo Feuerbach decía ampliando su pensamiento más allá del juicio particular sobre Hegel: "el fondo secreto de la filosofía especulativa es la teología" [6], una proposición que confirma nuestra tesis sobre todo un sector inmenso de la filosofía.

De hecho los orígenes concretos del sistema hegeliano dan a entender que su inspiración fue en el fondo religiosa. Es un teólogo cuya filosofía tiene por misión satisfacer las aspiraciones místicas de su propia conciencia y de su tiempo. En eso no se diferencia de Schelling, Fichte ni del mismo Kant. Todos sus contemporáneos están de acuerdo en que intentó armonizar su doctrina con la fe cristiana. Pero comprueban que la armonía es más aparente que real. En eso tienen toda la razón; así, por ejemplo, es el colmo de la ironía ver cómo aquella llamada tan fervorosa de Hegel en favor de la idea moral cristiana sirvió de pretexto para una concepción altamente inmoral de la familia, del Estado y de las relaciones internacionales. En términos generales podríamos decir que transformó el cristianismo en su contrario, al divinizar lo humano. Dedujo que existía homogeneidad entre el cristianismo y la historia profana, cuando en realidad guardan la misma proporción que el remedio y la enfermedad. Pero esto no perjudica a nuestra tesis. El que este pensador imaginase poder englobar la religión cristiana en una síntesis más amplia y llegase a falsearla, no quita que sufriese su impacto. Un crítico malévolo diría: precisamente fue la religión la que infundió aliento a este técnico de lo abstracto para inflar su globo hueco, tan brillante de aspecto como frágil: el globo de su idealismo. Él mismo sólo vio en la religión un hermoso principio;

---

5 Cfr. *Bulletin de la Soc. fr. de Philos.*, 24 marzo 1928.
6 Cfr. Cornu, *Karl Marx*, pág. 220, nota 17.

más real es ver en el hegelianismo la disipación y la desintegración de la verdad, preterida y abandonada por el loco amor de una vana conquista. Fue una fuga tangencial, cuando lo que entonces hacía falta era reconcentración; fue una evasión, no un progreso. ¿Qué podía esperarse de una filosofía en la que todo lo que el cristianismo presenta como concreto e individual se transforma en abstracto y general, en una construcción lógica y por lo mismo necesaria, en lugar del libre don divino y de la iniciativa redentora que determinó la redención? ¡Y eso empleando la misma terminología! Falsificación total. Hegel reflexionó tanto sobre la historia cristiana que la redujo a conceptos, es decir, a cenizas. Pero subsiste la deuda.

INFLUENCIA DE HEGEL

No voy a insistir sobre la influencia general de Hegel. Realmente fue inmensa. Limitándonos a Francia, que podría considerarse en el polo opuesto del espíritu hegeliano, éste actuó sobre grupos extensos y sobre personalidades destacadas: Vacherot, Renan, Taine, Proudhon, Renouvier, Hamelin y muchos más. Pero esto se sale de nuestro tema. Yo trato de influencias cristianas. ¡Ya tenía que existir una correlación esplendorosa entre el hegelianismo y la fe cristiana para que tantos cristianos sinceros en todo el mundo buscasen en él inspiración y hasta una filosofía completa que fuese de su mismo grupo sanguíneo y les proporcionase, a su parecer, la armadura racional para su fe! Llegó a decir Berdiaeff que la filosofía hegeliana y sus filiales son más cristianas que la filosofía de la Edad Media. Este juicio viene a completar el que emitió el mismo autor sobre Tomás, y que no es más favorable. Pero hay ciertas apariencias que pueden dar visos de probabilidad a esas apreciaciones a los ojos de gente mal informada; creo que eso es lo que pasa en realidad. Aún estamos muy lejos de que el gran público comprenda el verdadero valor del tomismo.

En Inglaterra y sobre todo en Italia se desató una especie de chifladura hegeliana entre los pensadores cristianos o filocristianos. Se creyó que Hegel podía salvar la filosofía de la fe. El escocés Stirling (1820-1909) intentó una coordinación rigurosa de ambas doctrinas. Los círculos de Oxford participan en ese movimiento de ideas, gracias a

B. Jowet (1817-1893) y a E. Caird (1835-1908), aunque a decir verdad, éste enseñó principalmente en Glasgow y además se esforzó por refundir las ideas hegelianas para ajustarlas a los datos cristianos. Su hermano, J. Caird, prosiguió su empeño con un sentimiento religioso elevadísimo.

En Italia, Gentile (1875...) creyó poder proclamarse como más cristiano que los mismos pensadores cristianos, profesando que lo Absoluto se identifica con el pensamiento, y con el *pensamiento actual*, claro que elevado a la categoría del Pensamiento puro absoluto. Justo es añadir que los discípulos del filósofo reaccionaron espontáneamente contra estas exageraciones. Conservaron del idealismo lo que, a su juicio, constituía su meollo primitivo y esencial, a saber, el retorno a la interioridad comprometido por un falso realismo. En ese supuesto se podrían poner de acuerdo, con tal de precisar bien los términos. Pero una filosofía que se denomina *attualismo*, que sólo da crédito a las creaciones *actuales* y reales del espíritu, declarando que las falseamos desde que las convertimos en objeto de nosotros mismos, y que sólo cree en un pensamiento pensante, emancipado dogmáticamente de todo pensamiento pensado, esa filosofía, digo, parece tan incompatible con la expresión correcta de Dios como con el humanismo cristiano.

EL ONTOLOGISMO

Podemos atribuir a la influencia de Hegel el ontologismo de Gioberti (1801-1852), que pretendía percibir el ser por intuición directa. Ontologismo opuesto al psicologismo cartesiano. Gioberti percibe el ser bajo la forma de idea en el sentido platónico, en que la idea es la misma realidad, y se nos comunica mediante la presencia de Dios en nuestra inteligencia. De esa manera pretende Gioberti evitar el escepticismo y el subjetivismo, contra el cual no puede vacunarnos, según él, el *cogito* cartesiano; pues en cuanto uno se encastilla en lo subjetivo no le queda más remedio que quedarse encerrado en él. Según Gioberti, la reflexión no consiste en replegarse sobre sí mismo y sobre sus propios conceptos, sino sobre la idea, sobre el ser y en último término sobre Dios en la medida en que se nos manifiesta en nuestro interior.

Ya Rosmini (1797-1855) había defendido una teoría bastante parecida, aunque protestaba de que no era ontologista. Él también creía que el conocimiento se obtenía por una intuición de la idea del ser, la cual constituye como la forma de nuestro entendimiento, aunque distinta de él, y es la manifestación en nosotros del pensamiento divino, algo divino sin ser el mismo Dios: es, dice, la idealidad de Dios, no su realidad. Es la objetividad impersonal e indeterminada del ser divino, prescindiendo de la personalidad del Verbo. Con esta última aclaración pretende Rosmini diferenciarse de Malebranche y del ontologismo.

Estas doctrinas brotaron en Francia, Bélgica, Alemania y América. Creían ser eficaces para combatir el kantismo, materialismo y panteísmo: contra este último arrebatándole sus propias armas, y contra el primero, desbordándolo y evitando así sus críticas.

La Corte de Roma publicó un decreto el 18 de septiembre de 1861 condenando 7 proposiciones relacionadas con el ontologismo, al que juzga como peligroso y conducente al panteísmo. Al querer quitar las armas al enemigo se las clava él mismo.

IV. KARL MARX

Al referirnos aquí a Karl Marx no queremos discutir ni siquiera exponer ninguna tesis de economía política. Sólo queremos ver en él al discípulo de Hegel, un discípulo bastante poco comprensivo, pues lo que más aprovechó de su sistema fue su cuadro lógico, sin haber llegado a captar jamás su contenido intuitivo, que representa el objetivo del idealismo hegeliano. Fue además un discípulo desleal, pero su deslealtad no basta a liquidar su deuda ni menos su dependencia común con relación a las ideas cristianas.

Karl Marx nació en Tréveris en 1818; asistió a las universidades de Bonn y de Berlín, donde aún estaba fresco el recuerdo de Hegel. Se inició en el derecho y en la filosofía, intentó la docencia, pero la abandonó pronto para entregarse a la política. Colaboró en la *Gaceta renana* (1840), un diario radical que no tardó en quedar suprimido (1848). Entonces se dirigió a París, donde se dedicó a la economía política y a la ciencia social. Publicó en los *Anales franco-alemanes*, que

redactaba él en colaboración con Ruge, su *Revisión crítica de la Filosofía del derecho de Hegel,* y la *Sagrada Familia contra Bruno Bauer y compañía,* que es una sátira contra el idealismo alemán. El gobierno prusiano pidió y recabó su expulsión y entonces se refugió en Bruselas, donde publicó un panfleto titulado: *La miseria de la filosofía,* título invertido de la *Filosofía de la miseria,* de Proudhon. Allí también lanzó su *Manifiesto del partido comunista.* La revolución de febrero de 1848 lanzó de nuevo a Marx a Francia, de donde se dirigió bien pronto a Colonia, donde acordándose de su primer aborto, fundó la *Nueva gaceta renana,* cuyo resultado fue su supresión y la persecución contra su fundador.

Expatriado de Alemania volvió a París, donde tomó parte en las jornadas de junio. Lo encerraron en el Morbihan, de donde escapó para irse a establecer en Londres (1849); allí empezó a trabajar en el desarrollo de su sistema, que se contiene sustancialmente en dos obras: *Observaciones críticas sobre la economía política* (1859) y sobre todo *El Capital* (1867). Intervino en la creación de la *Asociación internacional de trabajadores,* y ocupó el cargo de secretario correspondiente para Alemania y Rusia. Pero ciertas divisiones intestinas le obligaron a dimitir y a retirarse bien pronto del campo de batalla. Murió en Londres en 1883.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Lo que caracteriza la doctrina de Marx, comparada con la de Hegel, es su materialismo, en oposición al idealismo hegeliano. Lo que mantiene en contacto a los dos pensadores es la concepción de una dialéctica *real,* de una evolución producida por una oposición interior, siempre pendiente de solución (tesis, antítesis, síntesis...), y eso sea cualquiera la naturaleza o el carácter metafísico que se atribuya a la realidad.

Marx es materialista. Critica a Hegel por sustituir la realidad por su idea, la historia real por la idea de la historia y por utilizar a ésta solamente para "el acto de consumición de la alimentación teórica, que es la demostración", como dijo con frase bastante bufa. Así los

---

7 *El Capital,* prólogo a la 2.ª ed. alemana.

dos emplearon de una manera exactamente inversa la dialéctica real, común a ambos. "Según Hegel, el movimiento del pensamiento, que él personificó bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es más que la forma fenoménica de la idea. Yo en cambio, estimo que el movimiento del pensamiento no es más que la reflexión del movimiento real, transportado y transformado en el cerebro del hombre" [7].

En otros términos, Hegel se saca la humanidad y su historia de la idea que evoluciona por sí misma en virtud de una dialéctica característica. Y Marx, al revés, deduce la idea, simple reflejo, producto del cerebro y sin espiritualidad propiamente dicha, de la evolución histórica, que a su vez salió de la materia pura. La naturaleza material produjo al hombre, y éste entra en lucha con la naturaleza por su subsistencia. Como en esta lucha sólo puede triunfar asociándose, surgen las "relaciones de producción" entre los hombres, y a través de un laberinto de repercusiones y rodeos, las relaciones de producción van originando todas las demás. "El molino mecánico te hará asociarte con tu señor feudal, el molino a vapor con el capitalista industrial. Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales en conformidad con su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías en conformidad con sus relaciones sociales" (*Miseria de la filosofía*, 1844). No existen, pues, verdades eternas ni principios fijos ni metafísica en su sentido corriente. Todo eso no es más que el producto transitorio de la evolución histórica, que depende de las fuerzas económicas y varía como ellas. "No hay más inmutabilidad, dice Marx, que la abstracción del movimiento", que él llama "mors inmortalis" (*Ibid.*). La aparente estabilidad de ciertos principios en el pasado y en el presente se debe únicamente a que, a pesar de las variaciones ocurridas, siempre se dio la explotación de una parte de la sociedad por otra, y ésta es la que eternizó los pretendidos principios conservadores (*Manifiesto comunista*, al fin). "Así, pues, no es la conciencia la que rige la vida, sino la vida la que rige la conciencia". De aquí su concepto de un "humanismo real", que Marx opuso al humanismo abstracto de los filósofos y aun de los socialistas liberales.

---

[7] *Das kapital*, epílogo a la 2.ª edición alemana.

Justo es observar que fue Feuerbach quien invitó a Marx a franquear el abismo que separaba el idealismo hegeliano de esta concepción abiertamente materialista. Su libro *La esencia del cristianismo* fue la revelación que se esperaba. El Espíritu absoluto cede el puesto al hombre, producto de la naturaleza material y sin superior ninguno sobre él. Como dijo Marx, "el hombre es el ser supremo para el hombre" [8], entendiéndolo de una manera más rigurosa que Feuerbach, pues éste admitía una esencia universal humana encerrada en no sé qué firmamento metafísico, mientras Karl Marx decía que no, que no había más que el hombre concreto. Pero como el individuo humano sólo puede subsistir y entrar en contacto con la naturaleza a través de la sociedad, el humanismo materialista tiende naturalmente a convertirse en sistema social.

Por otra parte, como la realidad exterior está en evolución incesante, pues la contradicción interior que la trabaja no le permite ninguna estabilidad ni hay nada perpetuo que prevalezca sobre el cambio, todo el proceso intelectual derivado de ella debe ser "dialéctico": de ahí se seguirá el proceso práctico, al impulso de un espíritu revolucionario en el sentido más amplio de este término.

Este último trazo es el que vincula a Marx claramente con Hegel y lo diferencia del rebaño de los materialistas vulgares. Su dialéctica es la misma. Lo que para Hegel era contradicción de la idea —que se niega a sí misma para encontrarse más lejos y volver a negarse nuevamente— para Marx se convierte en contradicción real en la materia, con la consiguiente contradicción en los espíritus en que se refleja la materia, y dentro de la sociedad en un conflicto permanente que constituye la lucha revolucionaria. No cabe duda de que esto es materialismo, pero un materialismo dinámico, siempre insatisfecho y generador de acción, mientras que el materialismo corriente se encierra en un determinismo mecanicista y sin finalidad, por lo que ni solicita la acción ni siquiera debiera considerarla útil, si fuera lógico. Para el materialismo ordinario el universo es un problema que está en vías de solución y del que se conocen todos los datos. En cambio, lo mismo para Marx que para Hegel, el mundo es una historia, cuyos datos se renuevan constantemente.

---

[8] *Morceaux choisis*, pág. 223.

La lástima es que esto encierra una contradicción latente, cuya reaparición en los distintos sistemas he señalado muchas veces. Marx afirma la primacía de la materia sobre el espíritu, la filiación material de éste, y con todo pretende someter la realidad a una *dialéctica,* lo que equivale a subordinarla al imperio del espíritu, conforme a la inspiración hegeliana. No vale dar con una mano y quitar con otra. Hay que escoger entre espíritu y materia. Es muy fácil prescindir del espíritu después de haberlo incorporado a la materia. Y cuando luego se empieza a sacar de ese espíritu —pretendido retoño de la materia— todo lo que abarca el nombre de civilización, hay que convenir que se había empezado por meterlo todo ello en la materia, por lo cual no tiene nada de extraño que se lo encuentre en ella.

Por lo demás, ¿no es una contradicción llamarse materialista y fijar fines optimistas al desarrollo de la humanidad, y fundar al mismo tiempo su crítica social en un dinamismo inmanente a la naturaleza y en un ideal de perfecciones indefinidamente perfectibles? Se niega que la acción sea inútil a título de que no poseemos todos los datos del problema social, pues se van transformando. Bien. Pero ¿bajo qué estrella se transforman? No queda ningún sitio para la libertad entre los elementos que se acaban de enumerar: materia, reflejo de ésta en los espíritus, reacción de éstos sobre la realidad y reproducción del ciclo en una nueva fase. O todo se da por anticipado o no se producirá. No puede esperarse la justicia de los hombres sin haber precedido la de las cosas, ya que, según afirman, "la vida es la que dirige la conciencia". Por consiguiente, hay que confiar a las fuerzas ciegas del universo lo que se sustrae a la buena voluntad moral. La justicia quedará, pues, a discreción de la necesidad y no de la libertad.

Se ha observado con frecuencia, y más de una vez con exageración, que el materialismo histórico descrito por Marx era más o menos la traducción de lo que se hacía en el mundo económico de su época. Con ello construyó su teoría sobre las masas proletarias. ¿Puede servir esto de excusa? En cierto sentido sí. Pero excusas de esta clase no se admiten en filosofía. Estamos estudiando a Marx como filósofo y le sorprendemos en flagrante delito de inconsecuencia. Su postura entre el idealismo y el materialismo es insostenible. Pero tampoco la mantiene. Toda su conducta responde a la de un perfecto idealista y en eso le siguieron sus mejores partidarios.

Es curioso ver cómo se debate nuestro autor entre esas contradicciones. La fuerza de las cosas le obliga a tomar la actitud del moralista. ¿Es que hay medio de escapar a las ideas morales, cuando se trata de un hombre y lo que es más, de un hombre de acción y de un reformador? Con todo protesta de que no tiene nada que ver con las ideas morales, pues éstas, como todas las demás, no son, a su juicio, más que la expresión momentánea de una época, y toda la función de los pensadores se reduce a darse cuenta de la ley que debe presidir a su transformación. Esa es la "verdad", y no hay otra. No existen *verdades* perennes ni *leyes naturales* para uso de los pensadores burgueses. Todo eso pertenece también al reino de la abstracción, y Marx pretende atenerse a los hechos, sin alusión a ninguna norma ni a *principios* inexistentes. Por consiguiente, su crítica del capitalismo no obedece a un impulso moral. Precisamente lo alabó elogiosamente por la ayuda que había aportado al hombre para dominar la naturaleza, mediante la industrialización y la concentración. Si el capitalismo está llamado a desaparecer es sencillamente porque lleva en sí mismo los gérmenes de su destrucción, como todo momento de la evolución histórica. Un *momento* es por definición lo que precede y prepara otra cosa: ¿no es así? La "revolución" no es más que eso. No es un ideal, es el fruto que producirá el presente en el porvenir, y el fruto de la revolución será un nuevo estado de cosas destinado a perecer a su vez. Así, pues, cada fase es razonable en su momento propio y puede llamarse justa en cuanto que coincide con el estado real. Sólo pasado éste se convierte en "injusta".

Aquí vemos apuntar un concepto de la justicia que no es el del género humano, y lo peor es que desde el punto de vista filosófico tampoco es el de Marx, sino sólo el de sus sistemas. Éste seguirá, pues, por su camino, y Marx y los marxistas por el suyo. Tampoco aquí está de acuerdo la crítica filosófica. Pero, aunque se condene este hecho, queda en pie algo que es lo que realmente nos interesa y es que el marxismo concibió un gran sueño y ese sueño es no sólo religioso, sino esencialmente cristiano.

En efecto, aunque el marxismo empezó planteándolo todo a su manera, propuso claramente el principio de la unidad humana, y Marx no se recató de atribuir su origen al profetismo y al Evangelio. La equivocación estuvo en limitar esta solidaridad a los bienes materia-

les. Está bien destacarlos, y el *Padre Nuestro* nos invita a ello; pero nuestra unión o nuestra división tienen desde luego otras fuentes. No todo está en la lucha de clases. Creer que todos los conflictos humanos derivan de los modos de la producción es cerrar los ojos en concreto al más profundo de todos estos conflictos cual es el de la libre personalidad en sus relaciones con la sociedad, que por una parte le es necesaria y por otra la coarta. Esa fue una equivocación imperdonable. Pero prescindiendo de eso, su visión de una civilización totalitaria, concentrando todas las fuerzas de la materia en una humanidad unificada y organizada —como un árbol inmenso cuyas raíces absorbieran todos los jugos para transformarlos en frutos humanos— constituye en todo caso un panorama magnífico. Y éste no lo inspiró la ciencia de la época, impregnada de darwinismo y vinculada al principio de Carnot, sino el profetismo o el milenarismo cristiano.

En este punto Karl Marx se entregó a un lirismo evidentemente místico. Después de mostrar cómo existe en la propiedad privada lo que él llama la *alienación* del hombre con respecto a sí mismo y a los demás, la deshumanización y la esclavitud en provecho de una naturaleza rebelde, presenta la abolición de esa propiedad egoísta como el "verdadero fin de la lucha entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre". Con ello entiende ante todo la liberación interior del apego criminal que el hombre siente por sí mismo. Lo cual equivale a decir que apunta a lo que los místicos cristianos llaman la "libertad de los hijos de Dios". La única diferencia es que aquí ese Dios es el mismo hombre. "El hombre debe girar alrededor de sí mismo como de su verdadero sol." Ese humanismo de Marx, filtrado a través de la naturaleza humanizada por el trabajo, representa una verdadera apoteosis. Y entonces ¿qué importa esa sustitución de un Dios por otro?

El ateísmo de Marx, tan cacareado, presenta un carácter muy particular y muy interesante desde nuestro punto de vista. Marx no niega a Dios para afirmar a renglón seguido con más tranquilidad al hombre y la naturaleza, como hace ordinariamente el ateo. Empieza por establecer el valor absoluto y primordial del hombre y de la naturaleza, con lo que ni siquiera se plantea el problema de Dios ni para afirmarlo ni para negarlo. Pero entonces el hombre y la naturaleza ocupan el puesto de lo que todo el mundo llama Dios.

Desde ese momento el calco es perfecto. Cuando el cristiano se entrega a Dios pretende librarse de sí mismo, de la esclavitud de la naturaleza y de los compromisos sociales, al mismo tiempo que se universaliza uniéndose al Primer Principio, en quien se une todo, hombres y cosas. De la misma manera, según Marx, el trabajador que rechaza la propiedad privada con todas sus ventajas egoístas, se libera de la parte inhumana que lleva dentro de sí, de la presión inhumana del capital y de la naturaleza inhumana que pretendía esclavizarle so pretexto de complacerle.

Marx explica en su lenguaje característicamente alemán que la propiedad privada encierra un *concepto* que la opone a la propiedad colectiva, pero tiene además una *esencia,* que constituye la alienación del hombre. Al renunciar a ella el hombre se rehabilita y vuelve a conquistar su propia esencia. Así, al convertirse la propiedad en bien social, comunitario, hace al hombre sociable y fraternal, a la vez que se humaniza la sociedad, y hasta la misma naturaleza, gracias a la civilización. Así escapa el hombre "al imperio de la necesidad". La clase proletaria, transcendiendo a la sociedad civil, convertida en fermento de ella y desempeñando, en una palabra, el papel de Iglesia, emancipa al género humano, haciendo "renacer" al hombre, como dijo Jesús a Nicodemo [9].

Estas elucubraciones, aunque tienen su belleza, no son más que un misticismo laico. Al describir entusiásticamente la futura ciudad comunista no se da cuenta —o acaso se la da demasiado— de que está describiendo simplemente el reino de Dios de que habla el Evangelio. Marx pretende no ver en la religión más que una de las formas de alienación de que habla, y sin embargo, no puede describir la no alienación más que adoptando expresiones religiosas. Lo que él llama Producción o Industria, en el nivel en que él lo entiende, no es más que el advenimiento del reino descrito en los *Actos de los Apóstoles.* Los resultados halagüeños que avizora en favor del proletariado y posteriormente de todos los humanos es la realización del "todo por los escogidos" de San Pablo. El mismo Marx lo llama una *redención,* una *resurrección.*

---

9 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Aus den literarischen Nachlass,* t. I, págs. 397 y sigs.

Hasta ese día el hombre es un esclavo, y como esa esclavitud pesa ante todo sobre la clase trabajadora, hay que empezar por liberarla a ella. El trabajador produce riqueza, pero personalmente se empobrece desde el punto de vista humano en la medida en que produce. "La depreciación del valor hombre crece en proporción directa con la plusvalía del mundo de las cosas." En cuanto desaparezcan estas condiciones, el individuo de la clase obrera, que vive alienado y dependiente del capital se convertirá en el hombre auténtico e independiente, liberado de toda alienación inhumana, tanto material como ideológica, lo mismo social que religiosa. El proletariado triunfará en cuanto se elimine a sí mismo y a la sociedad burguesa, su contraria. La síntesis resultará del choque entre la tesis y la antítesis, según la norma categórica de Hegel. La diferencia está en que la dialéctica hegeliana no tiene para Marx el valor perpetuo que le atribuye su autor. Después del gran atardecer, ya no habrá lugar a negaciones, y por lo mismo estarán de más las síntesis. A las revoluciones sucederá una sencilla evolución progresiva. Entre tanto, todo queda por hacer, una labor que, a juicio de Marx, ha de llenar la vida entera. La *desalienación* que prevé debe suprimir la distinción entre el bien y el mal moral, entre la obligación y la prohibición en la vida social, entre el sujeto y el objeto en la ciencia, entre la obra y el hombre, entre la forma y la materia en el arte, entre lo inmanente y lo transcendente en la vida espiritual. Resumiendo: Marx concibe una verdadera *parusía* laica después de la realización de su comunismo ideal: ese es el *Cuerpo místico de Cristo*, llegado a su perfecta madurez, es decir, la humanidad enteramente espiritualizada y cuasi divinizada. Aquí se olvida Marx de su tesis fundamental, según la cual, todo desenlace histórico ha de ser de carácter provisional y de una relatividad eternamente incurable.

Cuando la idolatría colectiva de la nueva humanidad adopte una forma personal en el marxismo ruso mediante el culto a Lenín, nuevo Cristo; cuando se erija un nuevo papado en la exaltación de un Stalin, réplica del Gran Pontífice de los saintsimonianos y positivistas, y cuando la máquina convertida en objeto místico sustituya al gran fetiche de Comte, veremos que el plagio se completa. Ya el marxismo no podrá disimular su carácter de herejía cristiana. Queda, pues, abierto el campo para que los críticos cáusticos observen que esa herejía

fue en parte obra de los mismos cristianos, que vino a sistematizar las deficiencias cristianas en materia práctica, y que desde este punto de vista resultó útil como puede serlo un espantapájaros y como lo fue la obra de Baudelaire y de Céline. He ahí las consecuencias que se siguen lógicamente para la fe cuando la sociedad creyente traiciona sus principios. De todas formas, tenemos un caso más para nuestro archivo: Marx desciende en línea directa de la ideología cristiana. El que combatiera la fe no cambia su filiación. Desde nuestro punto de vista el anticristianismo es también cristianismo.

V. SCHOPENHAUER

Volvemos al punto de partida. Schopenhauer recoge la herencia de Kant tanto más claramente cuanto que él mismo pretendía, no sin ciertos visos de razón, reanudar los lazos que habían roto en cierto modo Hegel, Schelling y Fichte, a los que consideraba como discípulos traidores, por derivar hacia lo transcendente en contra de los principios de la *Crítica*. Éstos convirtieron la metafísica en una "teodicea", cuando debiera quedarse dentro de los límites de la "cosmología", en conformidad con la experiencia. Aquí tenemos, pues, al verdadero heredero de Kant: Arthur Schopenhauer. Éste piensa además que no se produjo nada que valiera la pena en filosofía desde que se publicó la *Crítica de la razón pura*.

Nació el 22 de febrero de 1788 en Dantzig. Fue hijo de un rico negociante, que tenía la idea de que su vástago aprendiese a leer sobre todo en el "gran libro del mundo". A este efecto, el joven Arthur Schopenhauer hizo sus estudios en Francia y en Inglaterra y viajó con sus padres a través de Europa. A los 18 años se colocó en una casa comercial de Hamburgo; pero bien pronto se produjo en él, según su propio relato[10], una crisis de pesimismo, análoga a la de Buda, y que orientó toda su filosofía. Hay que decir que su herencia mental estaba acaso algo tarada. Parece que su padre murió loco. Él mismo tenía ataques de melancolía, de angustia, de miedos morbosos; también le atormentaban violentos impulsos sensuales que chocaban con

[10] Cfr. *Nuevos paralipómenos*, párrafo 656.

sus aspiraciones de elevación y estudio. Generalizando sus sufrimientos y sus asaltos interiores llegó a considerar el mundo como una cárcel, como un calabozo de tortura y como un foco de deseos irreprimibles en constante erupción. Si se añade a esto su hambre de saber y la convicción que le había inculcado Kant de la limitación del pensamiento, tenemos el esquema de su filosofía en sus líneas principales: crítica, pesimismo y voluntarismo.

A la muerte de su padre se trasladó con su madre a Weimar, donde establecieron su residencia. Entonces le sueltan las riendas y se embebe en el estudio. Entra en contacto con Goethe y Wieland, colaborando con el primero en sus investigaciones sobre el color. Estudió la filosofía en las universidades de Goettinga y Berlín, profundizó en el estudio de Platón y de Kant, de los que se incorporó, desde diferentes puntos de vista, la discrepancia entre las apariencias y las realidades. Manejó la traducción latina de Anquetil du Perron de las obras hindúes, donde vio expresadas y razonadas sus propias impresiones pesimistas. El mismo cristianismo en que nació se le presentaba también como pesimista en sus orígenes, aunque más tarde lo fueron alterando ciertas influencias judías y romanas.

En 1813 publicó su obra titulada: *La raíz cuádruple del principio de razón suficiente*. En ella profesa el criticismo de Kant respecto al funcionamiento y limitaciones del entendimiento, aunque rectificándolo un poco bajo la influencia inconfesada de Fichte. Pero pretendió encontrar otro camino para calar hasta el corazón del ser. Este camino se lo abrió la voluntad, que apenas había entrevisto de lejos la *Crítica de la razón práctica*. Llevamos dentro de nosotros esa *cosa en sí* que Kant reconoció, pero que consideró inaccesible. Esa cosa es la voluntad, fundamento básico de la existencia y clave de toda la naturaleza.

Este va a ser, después de profundizarlo, el contenido de la obra capital de Schopenhauer, que meditó durante algo más de un año en Dresde y publicó bajo el título un poco sibilítico, aunque muy claro para quien conozca su doctrina: *El mundo como voluntad y como representación* (1819).

El mundo no existe tal como se nos presenta en la intuición objetivista y en las concepciones realistas del sentido común, sino que se identifica con nuestra propia representación. Es un *fenómeno* en el

sentido kantiano, regido por el principio de razón suficiente, de valor puramente subjetivo. Pero a ese *fenómeno* corresponde un *noúmeno*, que es la voluntad. Ésta la experimentamos dentro de nosotros en forma de voliciones propiamente dichas, de pasiones, de impulsos y movimientos espontáneos de todas clases; pero se encuentra analógicamente también en la naturaleza, en la que se manifiesta una tendencia ciega a la existencia, a la conservación, a la actividad, al placer en los seres capaces de él, y toma como instrumento el entendimiento en los seres pensantes.

Henri Bergson señaló la arbitrariedad de ese intento de unificar todos los fenómenos bajo el nombre de voluntad. "Poner la voluntad en todo equivale a suprimirla del todo" [11]. Ya escribió Amiel en su *Journal intime* (30 agosto 1869): "Schopenhauer da el nombre de voluntad a la misma espontaneidad vital y hasta química. La analogía no es ecuación; la comparación no es razón; la semejanza y la parábola no son lenguaje literal. En cuanto se traduce a Schopenhauer en una terminología más exacta y precisa se evaporan muchas de sus originalidades".

Pasando por alto esta crítica, comprobó el filósofo que la voluntad puede volverse sobre sí misma en su último estadio, que es el humano, y al criticar su propio desarrollo, descubrir sus miserias y su carácter esencialmente malo, que está pidiendo la liberación. Esa liberación del querer-vivir —origen de todos los males— la encuentra momentáneamente en la contemplación estética, la logra más a fondo en la ascética, en la castidad que resiste al "genio de la especie", y en la piedad, que nos hace reconocer nuestra identidad esencial con nuestros prójimos y consiguientemente nuestra miseria común, y así nos hace renunciar a nuestros deseos egoístas; y finalmente en la resignación, en el desinterés completo de todo querer, como lo constatamos en ciertos ejemplos del budismo y del cristianismo primitivo. Para vivir activamente necesitamos "motivos", que el asceta sustituye por "quietivos", mediante los cuales llega al *nirvana*, que es la nada, pero sólo para los que saben ver la realidad suprema en el universo sensible.

Schopenhauer no se preocupa por conformar su vida con ese programa. Declara con no poco cinismo que el filósofo no está obliga-

[11] *La Pensée et le Mouvant*, pág. 59.

do a ser asceta, como el asceta no está obligado a ser filósofo. El pensador expone las cosas como son y aconseja en consecuencia. Hecho eso, está en su derecho de seguir otros caminos. Por su parte Schopenhauer hace una turné por Italia, y no mal acompañado. Se detiene en Venecia donde encuentra a Byron. Vuelve a Alemania y se pone a enseñar en Berlín en competencia con Hegel, y después fija su residencia en Francfort. En 1836 publica *La voluntad en la naturaleza;* en 1841, *Los dos problemas fundamentales de la Ética;* más adelante, los *Parerga et Paralipomena* (1851). Hacia el fin de su vida se enternecía pensando en San Francisco y en Rancé, que vencieron al mundo en sí mismos. Él mismo se calmó, ya que no digamos que se convirtió realmente a su sistema. Una congestión pulmonar se lo llevó el 21 de septiembre de 1860.

No es difícil descubrir las coincidencias de Schopenhauer con el pensamiento cristiano. Él mismo se encarga de revelarlas en parte; pero en realidad hay más de las que él declara; hasta se podría reconstruir toda una apología del cristianismo con retazos de sus obras. Él confiesa haber incorporado a su doctrina todos los elementos cristianos en que le pareció descubrir un dejo de pesimismo. No hace falta indicar que picando así de una manera tan parcial por fuerza había de falsear totalmente la doctrina cristiana. Pero esto cae fuera de nuestro intento; lo que nos interesa es que él mismo reconoce su plagio y que en esas descripciones tan brillantes que hace de la desgracia universal, de los desengaños que acechan a todo viviente, del gusto a ceniza que tienen todas las cosas aparecen una infinidad de rasgos tomados de los libros sapienciales, de los salmos, de los profetas y de los místicos cristianos.

Aunque no precisa mucho la clase de pecado original, en que ve la clave del pesimismo, está clarísima la alusión a la doctrina cristiana. La falta de Adán estuvo en el querer-vivir, origen de todos los males. El mismo Adán simboliza la naturaleza con sus tendencias; la Iglesia, órgano de la gracia, constituye su negación y Jesús nuestro rescate. Todas las especulaciones que desarrolla en este sentido guardan cierta semejanza con las concepciones de Renouvier, que veremos más adelante. Pero todas, lo mismo las de Renouvier como las de Schopenhauer y las de Kant, derivan del mismo manantial cristiano, como lo proclama el mismo Renouvier. A este pensador le escandaliza la con-

cepción cristiana sobre el pecado original, pero lo único que hace es corregirla a su manera, y él mismo se dio claramente cuenta de que sus colegas alemanes lo único que lograron fue oscurecerla. Pero siempre se llega a la conclusión de que todos están vinculados a la ideología cristiana, y de que el lazo de unión no ha podido ser sino el de una tradición perennemente viva.

Schopenhauer pretende aclarar la cuestión del noúmeno kantiano, sede de la libertad nouménica, afirmando claramente la realidad de la cosa *en sí,* definiéndola como idéntica con la voluntad —Kant nunca quiso o nunca supo definirla— y declarando no sólo el uso pecaminoso que se hizo del querer en ese nivel, sino lo que podría intentarse ahora para remediar las aberraciones del querer-vivir. Estas aclaraciones refuerzan el carácter religioso de la filosofía kantiana en esta materia, aunque metafísicamente no aportan demasiada luz. Lo único que hacen es definir la cosa *en sí,* que se convierte de esa manera en la verdadera realidad, en contraposición con el *fenómeno* y con la *representación,* en que se identifican el sujeto y el objeto.

Por lo que se refiere a la ascética "redentora" de la Voluntad pecadora, vuelve a incurrir en la falsificación que acabo de denunciar, pero también en los plagios. Alaba a los atletas de la mortificación cristiana como si hubieran querido matar en sí el querer-vivir y no desprender su auténtica creatividad e impulsarla a su verdadero fin. No por eso deja de reconocer su fervor en combatir los falsos valores y en refrenar los impulsos de la naturaleza: en lo cual tenía razón.

Schopenhauer descarta la idea del suicidio, porque, según él, el suicidio sólo afecta a la vida, y por cierto sólo a la vida individual, sin tocar a la voluntad de vivir, siendo así que el mal está precisamente en la voluntad. El que se mata obedece como todos los demás a la voluntad de felicidad, como observó Pascal. Es víctima de una desesperación de amor. Ahora bien, lo que importa es ahogar ese amor en su misma cuna. Y eso es lo que no hacen precisamente los ascetas cristianos, aunque Schopenhauer se lo atribuye lleno de emoción [12], en su afán de encontrar en ellos lo que fue buscando para construir su propio sistema. La voluntad, dice, debe esforzarse por volver a su estado anterior, que es el verdadero, fuera del tiempo, más allá de la

12 Cfr. Gwinner. *Vida de Schopenhauer,* Leipzig, 1877, págs. 526 y sigs.

dispersión que divide a los seres, más allá de la forma de conocimiento en que se distingue el sujeto del objeto, en el *Pratscha Paramita* de los budistas.

¿Será eso la nada? Responde Schopenhauer: es la nada a los ojos de aquellos a quienes aún anima la voluntad; "en cambio, para los que transformaron y suprimieron la voluntad, la verdadera nada es todo este nuestro mundo actual, tan real, con sus soles y con todas sus vías lácteas". Así termina la obra. No puede decirse que la cosa esté muy clara. El mismo autor dejó la cuestión abierta, pues, sólo quería construir la metafísica del mundo, dice, no la metafísica de lo que desborda el mundo. Vemos cómo apunta en estas palabras la "nada" de los místicos cristianos, rebosante de ser, aunque en sentido muy distinto de los objetos que reivindican ese nombre. Pero en seguida se pregunta uno: ¿qué relación establece el pensador entre la personalidad temporal e intemporal? ¿Constituye ésta la culminación dichosa de la primera o su eliminación? Según Schopenhauer la personalidad temporal es ilusoria. Es verdad que afirma la unidad del ser. Pero entonces, ese ser *uno* ¿no nos es tan extraño como nosotros a él? ¿Es que en el origen y en el fin de todo no hay más que impersonalidad e inconsciencia? Las últimas palabras que cité y muchas fórmulas anteriormente expuestas dan a entender que no hay nada de eso, sino que aquí falta una distinción esencial entre la personalidad empírica y una personalidad superior, que el autor no se preocupó de definir, pero que dejó entrever al sugerir el carácter positivo del nirvana y al comparar este estado con el desvanecimiento de la personalidad en la contemplación estética.

Es verdad que cuando se habla de definir dentro de estos dominios, el autor puede atrincherarse tras la afirmación de Kant, que él hace suya, de que las categorías no se aplican fuera de las relaciones fenoménicas. Y entonces se encuentra con esta frase de Jacopone Todi: "Lo que es es indecible; sólo puede decirse lo que no es". Pero ya se sabe qué carga de positividad ocultaba el poeta franciscano tras el velo de su nada mística. Tomás de Aquino eliminó la seudo-idea de nada en beneficio del lenguaje religioso, sustituyéndola por el velo de la *analogía*. Es difícil determinar si Schopenhauer se aleja o se aproxima a estos autores. En todo caso nos parece bastante cierto que su pensamiento ronda esos mismos parajes.

CAPÍTULO XIV

LA ESCUELA FRANCESA DEL SIGLO XIX

I. VICTOR COUSIN Y EL ECLECTICISMO

Pasando de Alemania a Francia encontramos un representante autorizado de la filosofía oficial, Victor Cousin, y un sistema, el eclecticismo.

A primera vista la idea de filosofía ecléctica tiene algo que seduce. Como vimos que lo intentó hacer el cristianismo naciente, se trata de recoger y armonizar todo el conjunto de las creencias humanas en lo que tienen de conciliable y acertado. Es un esfuerzo meritorio. Pero lo que pudo hacer una doctrina humano-divina en su proceso vital, transcendente a las especulaciones del espíritu y anterior a toda investigación sistemática, no lo puede el advenedizo que se presenta a libar de unos sistemas totalmente elaborados unas nociones inconexas, sin vínculo orgánico con las intuiciones que las alumbraron. Ahí radica la falla del eclecticismo.

El conocimiento no es un jeroglífico, sino una creación de la vida interior, análoga al crecimiento de una planta o al desarrollo de un vertebrado. Por muy juiciosamente que se haga, una selección formada con elementos dispersos de sistemas diferentes sólo podrá constituir un sistema nuevo a condición de remontarse a los primeros principios y de sacar de ellos todas las consecuencias, de suerte que no se trate ya de plagios sino de coincidencias ocasionadas o más bien exigidas por una lógica interna.

En filosofía arrancar es ponerse en marcha, es "embarcarse"; los principios obligan a agotar sus consecuencias. El no decidirse a seguirlas equivale a declararlas inoperantes, como hacen los positivistas. Los eclécticos se reservan su juicio, ajustando su adhesión a las circunstancias accidentales, como la sintonía intelectual, los prejuicios inconscientes o las conveniencias sociales. Pican al tuntún, liban de acá y de allá, y luego lo engarzan mediante procedimientos literarios más que mediante el estudio concienzudo de sus fundamentos y vinculaciones esenciales. Eso no es filosofar.

Tratándose de Victor Cousin, hemos de tributar el debido homenaje de admiración a su inteligencia viva y comprensiva, a sus extraordinarias cualidades para la alta docencia y a su elocuencia; pero, su falta de profundidad convierte en verdaderos escollos su facilidad de palabra y la acogedora generosidad de su pensamiento. Ya lo veremos en la trayectoria de Maine de Biran, de Ampère, de Cavanis, de Guizot; de momento lo que le arrastró en esta carrera fueron los cursos que dio en la Sorbona Royer-Collard entre 1811 y 1814.

ROYER-COLLARD

Pierre-Paul Royer-Collard nació en Sompuis, cerca de Vitry-le-François, en 1763; murió en 1845; repartió su vida entre la política y la filosofía, aplicando a ambas los principios eclécticos, que le llevaron por una parte al régimen constitucional y por otra a un espiritualismo bastante débil desde el punto de vista técnico y calcado para más señas en la escuela escocesa.

Royer-Collard fue, en efecto, un discípulo de Reid. Gracias a él alcanzó la escuela escocesa cierto florecimiento en Francia. Thomas Reid (1710-1796) era un especulador inteligente, pero sin verdadera profundidad, y su pensamiento se encastilló, lo mismo que el de Dugald-Stewar (1753-1828) en una psicología puramente descriptiva. En metafísica y en cosmología se fía del sentido común, lo mismo que Hamilton (1788-1856) se refugió en la fe. Esta filosofía renuncia por principio a ciertas investigaciones que, según dicen, conducen al escepticismo. Las *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, publicadas por Reid en 1764, constituyen el

breviario de Royer-Collard. Tienen el mérito —que comparten con los trabajos de su protagonista francés— de favorecer, como dije, la renovación del espiritualismo como reacción contra los desvaríos del escepticismo y del sensualismo reinantes. Pero esa reacción carecía del suficiente valor intrínseco para servir de base a una construcción original, y se mantuvo exclusivamente de relieves del ambiente y de la tradición, interpretados por el pretendido "sentido común". Desde ese punto de vista refleja por su parte el pensamiento cristiano, cuyas orientaciones filosóficas intentamos subrayar aquí, pero lo refleja un poco así como pudiera hacerlo un espejo. Preferimos homenajes más conscientes y más consistentes, aunque vengan envueltos en vivas resistencias.

VICTOR COUSIN

Victor Cousin nació en París en 1792. Fue alumno brillante del liceo Charlemagne y discípulo no menos brillante de la École Normale (1810). Pronto le confirieron una cátedra de literatura, y luego de filosofía, en cuyas aulas se agolpaban los estudiantes, poco más o menos de su edad. Para entonces Royer-Collard se había volcado hacia la política y le confió su curso en la Sorbona (1815). Al principio Cousin siguió la línea doctrinal de su maestro, es decir, que expuso la filosofía de Reid, en oposición a la de Locke y Condillac. Pero pronto fue ampliando sus horizontes. Se familiarizó con los grandes sistemas, que dividió en cuatro grupos esenciales: sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo. La enumeración no resulta demasiado amplia ni clara, pero con un poco de buena voluntad puede meterse en ella toda la historia del pensamiento. Y eso es lo que intentó precisamente en su *Histoire générale de la philosophie*, que abarca desde la India antigua hasta el siglo XVIII, y que presentó como prólogo gigantesco a su curso sobre el sistema de Locke.

Estudió sobre todo a Platón, a Aristóteles, a los alejandrinos y a los idealistas alemanes, aunque sin descuidar a Descartes, Leibniz y Kant. Si tuviese más vigor de pensamiento y menos preocupación literaria, podría haber trabajado en profundidad. No cabe duda que eso es lo que él pretendía, y aunque forjó para su uso particular la palabra *eclecticismo* que quedó vinculada a su memoria, protestó contra la inter-

pretación que se daba de ella y que él consideraba superficial. Es ciertamente un método, dice, pero basado en una doctrina previa, que se llama *espiritualismo*. Pero quiso la desgracia que dicha doctrina pareciese ser más bien el fruto un poco aventurado de ese método, en vez de ser su inspirador y su guía. Pretendía encontrar una vía media, propia suya, entre los sistemas contrarios y más bien dio la impresión de estar espigando en campos ajenos. No propone un sistema coherente, sino un florilegio, y confía al sentido común, entendido al estilo de Reid y de Royer-Collard, el cuidado de destacar las verdades, eliminar los errores y estructurar el conjunto.

Tuvo la feliz iniciativa de introducir la historia de la filosofía en la enseñanza francesa, esperando que esta innovación le reportaría muchas ventajas a sí mismo. De hecho se dedicó a contar filosofía más que a producirla, y el resultado no fue demasiado halagüeño. Sustancialmente le salió un panteísmo idealista, ajeno a la idea de creación, en que se concibe al mundo como emanado de Dios, pero por una necesidad de su naturaleza, y se interpreta la historia como una manifestación de Dios, en la que por consiguiente todo está bien, en que el éxito es el único árbitro, y en el que "oponerse al triunfo es oponerse a la humanidad". Aquí se siente la influencia clarísima de Hegel y de Schelling, que había experimentado en el transcurso de sus tres viajes al trans-Rin, en 1817, 1818 y 1824.

La obra principal de Cousin lleva por título: *Du vrai, du beau et du bien*, y es una redacción tardía y retocada infinidad de veces de sus cursos de 1816-1819, cuyo tema fundamental lo desarrolló únicamente en el prólogo del primer volumen de los *Fragments philosophiques* (1826), en donde pone en primer plano lo que él llama la Razón impersonal, que es una concepción equidistante del sensualismo de Locke y Condillac y del subjetivismo kantiano. El sentido común apela a verdades independientes de los individuos que las profesan y de los que las aceptan. Estas verdades brotan en nosotros solamente con ocasión y no como efecto del trabajo de los sentidos; pero tampoco son creaciones de nuestra mente, sino que las concebimos en virtud de una especie de "revelación interior". En sí mismas pertenecen al mundo de lo absoluto, y proceden de una Razón, respecto a la cual las inteligencias humanas no son más que intérpretes y el mundo y la historia puros reflejos.

De ese Absoluto así descubierto fluyen por cauces diversos, no sólo la verdad, sino también la belleza y el bien. Ese absoluto tiene conciencia. Pero Schelling demostró que toda conciencia implica una oposición interior, que Cousin aplica a su Absoluto descubriendo en Él la oposición entre finito e infinito, con sus relaciones correspondientes: una trinidad filosófica que el autor intenta emparentar triunfalmente con la Trinidad cristiana, con la que no tiene nada que ver.

Creyendo haber tocado con esto "el fondo del cristianismo", Cousin lo mira desde lo alto, como Hegel, aunque desde unas alturas menos vertiginosas. Después de reconocer las cumbres a las que se elevó la religión, la filosofía, personificada en Cousin, le "tiende dulcemente la mano para elevarla más alto todavía [1]". Impregnado de tan nobles sentimientos, se sorprendió muchísimo al verse convertido en el blanco de los ataques y suspicacias de los creyentes. Gioberti escribió contra él [2]. El abate Maret le refutó vigorosamente [3]. Entre tanto le nombraron jefe oficial de la escuela francesa, pudo contar con el apoyo de las autoridades, al mismo tiempo que se sentía responsable en gran parte de la educación nacional; todo ello contribuyó a rebajar un poco sus audacias. Entonces se da cuenta de la importancia social de las creencias y empieza a protegerlas. Sus estudios históricos le van conciliando progresivamente con ellas; a ello le inclinan también sus sentimientos y afinidades, y termina dentro de una ortodoxia casi total.

Esto es un motivo de gozo. Pero es de lamentar que ese retorno al buen redil se realizase por caminos no muy filosóficos. Al parecer, sus móviles fueron la política, las conveniencias y los sentimientos. Desde nuestro punto de vista, sólo a medias merece nuestro agradecimiento.

---

1 *Cours de l'histoire de la philosophie*, 1829.

2 *Considérations sur les doctrines religieuses de V. Cousin*. Traduc. Tourner.

3 *Essai sur le panthéisme*, 1835.

THÉODORE JOUFFROY

Le debemos citar como muy afín a Cousin y partidario también del eclecticismo. Théodore Jouffroy fue un alma atormentada, que dio testimonio en favor del cristianismo por la misma crisis que le separaba de él, por el apego que conservó hacia él y por lo que tomó de él para su filosofía.

Nació el 7 de julio de 1796 en los Pontets (Doubs) de una familia de campesinos acomodados. Hizo sus estudios en el colegio de Lons-le-Saunier, después en el de Dijon, donde se fijó en él un inspector de la universidad y le orientó a la Escuela Normal. Allí se puso en contacto con Royer-Collard y con Cousin, donde no tardó en pasar aquella crisis psíquica, de la que nos dejó un doloroso relato en su *Mémoire pour l'organisation des études philosophiques.*

Desconcertado ante esta crisis se dedicó especialmente a dar a conocer la filosofía escocesa, de la que tradujo dos obras importantes: los *Esquisses de philosophie morale,* de Dugald-Stewart, y las *OEuvres complètes* de Thomas Reid. Personalmente se inclinaba un tanto al escepticismo. Se esforzó por salvar la suerte de los humanos del naufragio a que la condenaba el materialismo ambiente. Se basó en argumentos similares a los que empleó Kant en los postulados de la razón práctica, aunque concebidos con más romanticismo sentimental y orientados hacia una especie de metempsícosis más bien que a una verdadera vida eterna.

Perdió la fe de su infancia, pero conservó su recuerdo nostálgico, agarrándose a él como a una tabla de salvación. Escribió en el transcurso de su última enfermedad: "No cabe duda que la enfermedad es una gracia que nos envía Dios, una especie de retiro espiritual que Él nos proporciona para que nos conozcamos y nos encontremos a nosotros mismos y para ver las cosas a su verdadera luz". Y pocos días antes decía a los jóvenes del colegio Charlemagne: "No dejéis que se extinga en vuestra alma esa esperanza que hemos encendido en ella, a la que dan tanto brillo la fe y la filosofía y que nos alumbra la aurora de una vida inmortal entre las sombras de la lejana orilla del más allá". Con esto aludía a la tesis que le mereció tantos aplausos y que sostuvo en su *Leçon sur la destinée humaine,* y a la discusión

que había entablado contra Broussais en la Academia de ciencias morales y políticas, a la que pertenecía desde 1833, y en la que obligó al ilustre materialista a darse por vencido ante los análisis de la *Mémoire sur la distinction de la psychologie et de la physiologie*.

Es de advertir que Jouffroy encuadró la creencia relativa a la individualidad humana en una concepción más amplia: la de una finalidad general de la creación, de un orden universal que constituye un bien, el cual en el plano del pensamiento es la forma más alta de la verdad, y en el de la contemplación y de la expresión simbólica constituye la forma más elevada de la belleza. "El bien es el orden realizado; la verdad es el orden pensado; la belleza es el orden expresado." En la cumbre del orden está Dios, para cerrarlo con broche de oro y ante todo para hacer posible su comprensión y su explicación definitiva: Él creó el orden asignando a cada una de las criaturas que lo integran su constitución, su ley, su fin, su bien. Así el orden uni-
divino, mientras que la moral, como forma del orden humano, se funda a su vez en Dios. "A las relaciones severas entre ley y súbdito suceden las relaciones paternales entre el Creador y la criatura", y el problema del destino se reduce a conocer "los designios de Dios, es decir, de un Ser soberanamente sabio y bueno".

No hay forma de negar la filiación cristiana de semejantes enseñanzas. Proyectaba redondear sus ideas con una teodicea completa, pero no pasó de proyecto, pues su presunto autor murió prematuramente el 4 de febrero de 1842, a la edad de 45 años. Había abrigado el deseo de recuperar en la medida de lo posible lo que había perdido al perder la fe. "Cuando unas convicciones han sido derribadas por la razón no pueden reconstruirse más que por ella", había escrito. Pero esa reconstrucción no se produjo, al menos en toda su arquitectura.

Por lo demás Jouffroy posee escaso vigor metafísico. Es ante todo un moralista, un psicólogo sagaz y un esteta. La simpatía que despierta su recuerdo deriva sobre todo del relato tan patético que compuso él mismo de su crisis espiritual. Él, al igual que Pascal, posee su *Memo-*
versal no es una abstracción, sino la expresión de un pensamiento
rial nocturno, sólo que termina al revés.

OTROS ECLÉCTICOS

Conviene agrupar a la sombra del eclecticismo y de la influencia de Cousin a hombres como Emile Saisset (1816-1863), a Jules Simon (1814-1896), a Paul Janet (1823-1899), al simpático Caro (1826-1887) y hasta a Étienne Vacherot (1809-1897), que inventó un *Nouveau spiritualisme,* que en realidad era panteístico, pero que al menos tenía el mérito, como los precedentes, de intentar destacar los valores metafísicos y preservar así la integridad del conocimiento.

Todos estos pensadores están impregnados de un cristianismo más o menos deformado, asociado a un racionalismo a veces agresivo, pero cuya filiación cristiana no puede disimular, a pesar de sus pretensiones de autonomía, expresadas a veces en formas ingenuas. La *Religión naturelle* de Jules Simon se cree totalmente independiente, cuando en realidad procede del catecismo. Llegan momentos en que esos hombres y muchos otros del mismo círculo declaran abiertamente sus vinculaciones religiosas, y eso no sólo como hombres o como ciudadanos de una patria tradicionalmente cristiana, sino además como pensadores.

II. EL TRADICIONALISMO

Basta escribir los nombres de los tradicionalistas para probar la verdad de nuestro aserto por lo que a ellos se refiere. En efecto, la tradición que proclaman no es otra que la tradición cristiana. Al comprobar la confusión producida en el pensamiento por la dispersión de las doctrinas que he descrito, intentan remediarla dando un paso atrás, lo cual es explicable, pero acaso no sea un procedimiento muy acertado. La tradición tiene sus derechos, pero no es ninguna norma filosófica. La equivocación de los tradicionalistas consiste en haber confundido el vehículo de las verdades con su fuente, y además, en haber conferido la mayor parte de ellos a la fe una autoridad racional que ella no reivindica, sino que al revés, rechaza. Siempre las reacciones suelen caer en exageraciones. Por eso la conclusión de este libro está lejos de provocar ninguna, como podrá apreciarse.

DE BONALD (1754-1840)

Louis de Bonald fue seguramente el más profundo y vigoroso pensador entre los tradicionalistas. Su obra titulada *La Législation primitive considerée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802) y sus *Recherches philosophiques* (1818-1826) son de verdadera altura, y así tenemos que reconocerlo a pesar de los prejuicios inflexibles de su autor.

Bonald considera que el punto de partida de toda especulación es éste: la palabra precede al pensamiento, y nos la enseña la sociedad, la cual figura así en la base del mismo pensamiento. Originariamente sólo Dios pudo enseñar la palabra a los hombres, el cual fue por lo tanto el autor de los primeros conceptos humanos en el orden teórico y práctico. Posteriormente, la comunicación del lenguaje llevó consigo la comunicación de las verdades. Las verdades esenciales se conservan respetando esa tradición. Esto se aplica en primer lugar a las ideas religiosas, pero también a la moral individual y social y a la política.

No hay por qué insistir en lo arbitrario de semejantes concepciones; tienen demasiadas fallas para que detengan hoy día la atención del filósofo. Presentar el origen divino del lenguaje en el plano histórico como una especie de *primum cognitum,* sobre el que descansa todo el edificio del saber, y de esa manera hacer en cierto modo inmanentes al lenguaje verdades como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, las leyes morales y sociales, es más de lo que puede soportar la voluntad mejor dispuesta del mundo. Semejante pasividad de la inteligencia es una ofensa a la obra de ese mismo Dios a quien se pretende glorificar; no hay cosa más contraria a la verdadera tradición cristiana.

Parece que en ciertos momentos se dio cuenta el mismo Bonald. Por eso se le ve dudar; con frecuencia oscilan sus ideas sobre las relaciones existentes entre la palabra y el pensamiento, entre la pretendida revelación natural y la revelación sobrenatural. Su erudición es muy limitada. Pero le redime de estas faltas la energía de sus convicciones y la alta dignidad de su pensamiento. Su influencia fue considerable.

JOSEPH DE MAISTRE (1753-1821)

El autor de las *Soirées de Saint-Petersbourg* fue un hombre muy diferente, pero compartió con Bonald la tesis fundamental que nos ocupa en este momento.

Al principio, De Maistre fue partidario de las nuevas ideas de la Revolución. Pero los excesos que se cometieron a su sombra provocaron en él la reacción y el deseo de restablecer el orden público restaurando previamente el orden moral y religioso. Consideraba la idea de providencia como la luz de la historia y la guía necesaria de la vida. Pero reviste un valor filosófico particular, debido a que solamente por ella y por su intervención se explica el origen del lenguaje y de las ideas —igual que sostenía Bonald y contrariamente a las enseñanzas de Locke y de los mismos escolásticos—. Así interpreta la semejanza del hombre con Dios. Se trata de unas ideas que Dios le comunicó directamente al crearlo y no sólo de la participación de su naturaleza.

De aquí se siguen múltiples consecuencias relativas al desarrollo de los acontecimientos, a la apreciación de los hechos, a la política y sociología y a las mismas ciencias naturales. De Maistre no perdonó a Bacon el que recurriese exclusivamente a la experiencia, y le pagó rebajando sus méritos de una manera desorbitada [4]. Llegó hasta censurarle por el mismo título de su obra —*Novum organum*— como si se hubiese propuesto su autor "presentar al espíritu un órgano nuevo". Evidentemente desconocía el origen aristotélico de este título. Tacha de burda y de sabor materialista la palabra *forma* aplicada a la esencia de las cosas, como si no fuese un término de uso corriente. Imaginó que Bacon se había empeñado en minar la religión con el ariete de la ciencia y le atribuyó todos los estragos causados por el orgullo del saber.

La moderación no fue la virtud predominante de Joseph de Maistre. Pega tan duro que se le puede aplicar con razón antes que a nadie aquella célebre sentencia de sus *Soirées de Saint-Pétersbourg*: "La exageración es la mentira de la gente honrada". A pesar de todo, no

[4] Cfr. *Examen de la philosophie de Bacon*, 1836.

puede negarse que la tradición cristiana encontró en él a un defensor elocuente, demasiado apasionado indudablemente, pero de una clarividencia que en algunos puntos rayaba en prodigiosa. En su libro *Le Pape* renovó brillantemente los principios políticos que constituyeron antaño la cristiandad, y que más tarde proclamó por su parte Auguste Comte.

Siguiendo su ejemplo e inspirándose igualmente en Bonald, surgieron dos pensadores de segundo orden que sostuvieron ideas análogas. Fueron Ballanche —*Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*— y Buchez (1796-1866) —*Introduction a la Science de l'histoire* (1853)—. Posteriormente se presentaron en escena, además de Lamennais, que merece mención especial, Bautain (1796-1867), Bonnety (1798-1879), Ventura (1792-1861) y algunos otros, cuyos escritos no fueron deslumbrantes, pero que ejercieron un influjo difuso. El P. Ventura fue el autor de aquella pasmosa declaración, verdadero banderín de enganche del espíritu tradicionalista: "Toda novedad en religión es herejía; toda novedad en filosofía es un absurdo; toda novedad en política es revolucionaria" [5].

LAMENNAIS (1782-1854)

Felicité de Lamennais presenta al historiador dos facetas bastante diferentes. El autor del *Essai sur l'indifference en matière de religion* (1817 y 1823) se parece muy poco al de *Esquisse d'une philosophie* (1846). Pero en ambos aspectos sirve a nuestro propósito: el primero, por todos los elementos eminentemente tradicionales que incorpora a su especulación y a su mismo método, y el segundo, por los que conserva, a pesar suyo, después de haber apostatado de su fe.

Entre esas dos facetas de su personalidad hay que intercalar su tiempo de profesorado en Juilly, donde dictó un curso que se publicó más tarde con el título *Essai d'une philosophie catholique*. Es curioso comparar esta obra página a página con la *Esquisse*. Aparte de los dogmas y de la noción de lo sobrenatural todo es igual o poco menos;

5 F. Ventura de Raulieu, *La philosophie chrétienne*, t. XXVI, Gaume, 1861.

pero ese "poco menos" es en realidad muy importante e indica los abismos a donde se resbala en materia de filosofía pura cuando se abandona la fe.

En el tiempo correspondiente al *Essai sur l'indifference* Lamennais profesaba la misma tesis de Bonald, de que el criterio de la certeza debe buscarse en la tradición, o mejor en el sentido común, que es la expresión de la razón general, y que se transmitió de boca en boca desde los orígenes humanos. La razón individual es impotente. Es incapaz de distinguir entre el error y la verdad, sólo puede alcanzar la verdad y estar segura de ella yendo a beberla en la razón común. El manantial de esta razón es Dios creador y su órgano autorizado en el mundo es la Iglesia.

Aunque este escepticismo filosófico se presenta como religioso está en contradicción, como sabemos, con la más segura doctrina de la Iglesia. La buena intención no cambia en nada la cosa. Una apología fundada en esos principios está condenada al fracaso desde su mismo nacimiento. El hecho de que un defensor tan fanático de la tradición rompa violentamente con ella un buen día, prueba la falsa virtud de los extremos e invita a la reflexión.

En la *Esquisse d'une philosophie,* refiriéndose a su tesis precedente afirmó Lamennais que toda demostración filosófica se basa en último término sobre la fe. Pero ahora se trata de la fe humana, no de la sobrenatural. "La verdad es aquello que acepta siempre y en todas partes la razón de la generalidad de los hombres o la razón común."

El objeto primordial de la filosofía es Dios, sustancia infinita y única, aunque contiene en sí el principio de la distinción de las cosas de una manera misteriosa. Bajo ese aspecto Dios es incognoscible, es "esa noche divina, esas tinieblas brillantes que encontramos en los albores de todas las tradiciones, de todos los sistemas del antiguo Oriente". Lamennais prefiere no hablar del Seudo-Dionisio ni de Tomás de Aquino, que dicen en esto lo mismo. Él se refiere con todo a la idea de la Trinidad, aunque para alterarla. El Padre es Dios como poder; el Hijo como inteligencia, el Espíritu Santo como amor. Pero se trata de "propiedades" distintas, no de personas.

No se puede probar a Dios, porque es el primero y por lo mismo anterior a todo lo que pudiera tomarse como punto de partida para demostrarlo. Así, según Lamennais, todo argumento debiera ser *a*

priori. Pasa en silencio el argumento a *posteriori* o *ex effectibus*, o mejor dicho lo excluye, dada la idea que tiene formada su autor sobre el conocimiento humano.

La creación no es una emanación en el sentido bizantino, una manifestación puramente fenoménica, como el *sueño de Dios* de la filosofía india, ni la extracción de la nada de una sustancia nueva. El ser de las criaturas es la misma sustancia de Dios en estado diferente, en estado finito, distinto del estado infinito que es el mismo Dios.

La materia es el límite puro, sin ninguna realidad propia. Gracias a ella, cada ser se distingue de Dios y de sus semejantes. De aquí se sigue que los espíritus sólo se distinguen de los cuerpos por una limitación más amplia. Ellos tienen más cantidad de ser. Si escapan a nuestro conocimiento actual, se debe únicamente a la tosquedad de nuestros sentidos. De la misma doctrina se sigue también que todas las criaturas son más o menos materiales. Sólo Dios es inmaterial, porque sólo Él es ilimitado.

Tal como existe la creación no fue objeto de elección por parte de Dios; es "la manifestación progresiva de todo cuanto hay en Dios y en el mismo orden con que existe en Dios". A pesar de esto, afirma el autor que la creación fue un acto libre, dado que su término es un ser finito y por lo mismo contingente, no necesario.

Lamennais concibe el conocimiento como una visión en Dios, comunicada por el Verbo. El conocer supone un sujeto, un objeto y un médium. El médium se desdobla en órgano y luz, la cual está emparentada a la vez con el órgano y con el objeto. Así por la luz física conocemos los objetos físicos en su naturaleza fenoménica. Pero para conocer su esencia, sus causas, sus leyes, es necesario percibir al Ser infinito, que constituye su sede, y eso sólo podemos lograrlo mediante el mismo Dios. Ese es el Verbo de Dios que *viene a este mundo a iluminar a todo hombre*, formando en él el verbo interior, que es el mismo pensamiento.

El alma es inmortal, lo cual, conforme a la doctrina anterior, quiere decir que el hombre experimenta en la muerte una transformación que escapa a nuestros sentidos y que le garantiza "la continuación indefinida de su existencia presente en un organismo nuevo, profundamente modificado".

Mientras vive aquí abajo el hombre se entrega a unas actividades, que se reducen a estas tres formas principales: industria, arte y ciencia. Lamennais entiende por industria el conjunto de las fuerzas naturales o adquiridas, mediante las cuales el hombre llega a domeñar la naturaleza y a hacerla servir a sus propósitos. El arte es la actividad que se ocupa de la belleza, es decir, del reflejo del Infinito en lo finito, de la encarnación del ideal en la realidad, de la manifestación del Verbo en la naturaleza exterior. La ciencia es la investigación, la búsqueda de la verdad, es decir, del mismo Dios, que es su verdadera fuente: sólo a través de Él se la puede percibir con visión directa.

Es inútil continuar. Se ve suficientemente cómo el Lamennais emancipado baraja promiscuamente la fidelidad a las tradiciones y su independencia. No tiene nada de pensador original. Plagia y deforma alternativamente. Por más esfuerzos que haga, todos los elementos pertinentes y útiles que conserva pertenecen al cristianismo. Está claro que si pudo cortar ciertas ramas al árbol de la tradición no pudo arrancarlo de raíz.

III. AUGUSTE COMTE Y EL POSITIVISMO

No es ninguna noticia afirmar que el positivismo de Comte es un derivado del catolicismo, y no tanto como sistema dogmático, aunque también en este aspecto deriva de él, sino sobre todo como institución social, como principio de orden y de jerarquía, como potencia moral y moralizadora, como afirmación del principio espiritual, imprescindible para el desarrollo humano y para la independencia, como lo es la Santa Sede con relación a los poderes terrenos.

SAINT-SIMON (1760-1821)

El antecesor de Auguste Comte, Saint-Simon, pretendió sustituir el poder espiritual de la Iglesia y para lo sucesivo fundarlo todo en la ciencia. La Santa Sede cedería su cátedra al *Consejo de Newton*, que deduciría de la ley de la gravitación todas sus consecuencias mo-

rales. La síntesis de las ciencias traería consigo el orden de las conciencias y el de la sociedad. Pero durante el tiempo necesario para el desarrollo de esta evolución de los espíritus se permitiría que continuasen ejerciendo su imperio la idea de Dios y la religión.

Mientras que el siglo XVIII consideraba la Edad Media como un período de tinieblas y un corte en la civilización, Saint-Simon lo conceptuó como una época orgánica, cuya decadencia precipitada por la crítica y por la revolución, había producido el caos. Ahora se trataba de salir de ese caos cada vez más tenebroso. Por desgracia, en aquella sociedad se había enseñoreado la negación y el egoísmo, desplazando a la fe común y a la fraternidad que habían constituido el aglutinante de los pueblos. Se imponía la tarea de reconstruirlo todo de nueva planta sobre el amor.

En su última obra, *Le nouveau christianisme* (1825), declaró que aceptaba el origen divino de la religión cristiana, aunque retocándola a su gusto. Tomó sobre todo aquel precepto del amor que él pretendía socializar y del que decía con razón que constituía el alma del Nuevo Testamento. Por lo demás, sus ideas siempre vagas y arbitrarias, y a veces absurdas, eran un plagio permanente de la teología y de la filosofía cristianas.

AUGUSTE COMTE (1798-1857)

Auguste Comte empezó como secretario y discípulo de Saint-Simon; pero no tardó en separarse de él y aun en desacreditarle, aunque conservando de él más de una tesis capital y sobre todo aquel impulso que constituye la causa primordial de su obra.

Auguste Comte aplicó a esta labor una inteligencia bastante más profunda y culta que la de su predecesor. Su sistema tiene una contextura sólida. Concibe el saber humano de una manera indudablemente errónea en algunos puntos esenciales, pero nunca le falta fuerza y cohesión. Su *Cours de philosophie positive* es un trabajo pesado y recargado, pero genial, y el *Système de politique positive,* aunque abunda en rarezas y extravagancias, lleva con todo la marca de un espíritu penetrante y comprensivo. Es verdad que se olvidó de plantear el problema crítico. Parece desconocer la crítica de Kant y la

metafísica de Descartes, y argumenta de una manera sumamente superficial contra la observación interior o introspección, que Maine de Biran había blindado previamente contra sus ataques.

Auguste Comte nació en Montpellier, el 19 de enero de 1798, de una familia muy católica. Cuenta él mismo que ya desde los 14 años empezó a meditar sobre la necesidad de una renovación política y filosófica [6]. A los 16 años, 1814, entró en la Escuela politécnica, que le encantó por su espíritu a la vez positivo y humanitario. Más adelante considerará la enseñanza que se daba allí como el modelo de la iniciación a todo verdadero conocimiento civilizador.

Al cerrarse la escuela por orden en 1816, Comte continuó sus estudios como si nada hubiera pasado. Abordó la biología y la historia, y sin dejar de dar clases de matemáticas, se esforzó por adquirir conocimientos extensos con el fin de poder juzgar desde arriba todo el ámbito de la ciencia. Entonces se acercó a Saint-Simon, a quien se reconoce deudor de una cantidad de conocimientos que "en vano hubiese buscado en los libros". Con estos contactos adquirió sobre todo una gran amplitud de pensamiento, pues Saint-Simon era ante todo un vidente, una especie de profeta.

En 1822 apareció la obra titulada: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* Ahí se ve cómo los obstáculos esenciales que impiden la civilización son la anarquía de las conciencias, la soberanía inorgánica de las masas y la tendencia revolucionaria. Hace falta volver a encontrar un sentimiento común a la luz de la ciencia positiva, convertir la política en verdadera ciencia, y para ello descubrir las leyes de la vida en sociedad, igual que se han descubierto las de los fenómenos físicos y biológicos.

Aquí aparece la *ley de los tres estados,* que constituía la clave de bóveda de la concepción comtiana. El conocimiento humano recorre sucesivamente tres etapas en su desarrollo a lo largo de períodos más o menos prolongados según las diversas ciencias. Las ciencias abstractas tienen el desarrollo más rápido; las más lentas son las ciencias sociales.

Se registra en primer lugar la edad *teológica,* en que se explican los fenómenos de la naturaleza recurriendo a seres personales, dioses o espíritus. Era una explicación equivocada pero feliz, porque ponía

[6] Cfr. *Cours de philosophie positive,* prólogo del t. VI.

en movimiento el mecanismo del conocimiento y se prestaba por su carácter absoluto a la unidad de pensamiento y mediante él a la unidad de gobierno, cuyo prototipo fue la realeza.

Por lo demás el estado teológico presenta diversos grados. En la base está el fetichismo, que se caracteriza por animar y espiritualizar directamente los objetos de la naturaleza. Luego el politeísmo, que concentra la espiritualidad en algunos seres superiores que gobiernan a los demás. Y por fin el monoteísmo que admite un poder universal, que resulta por eso mismo más vago, al ser mayor la distancia que media entre el principio explicativo y los fenómenos. Por eso este grado sirve de transición entre la era teológica y la era *metafísica* que le sucede.

Ésta introduce una explicación no ya antropomórfica, sino abstracta. Los dioses dejan su Olimpo a las fuerzas y a los principios. La misma tendencia unificadora que había operado en la era teológica, actúa también aquí al tratar de integrar los fenómenos en principios cada vez más generales, a cuya cabeza se coloca a la Naturaleza. Aquí la argumentación sustituye a la imaginación, igual que lo abstracto sucede a lo concreto. La lástima está en que al poner sobre el tapete la discusión de todo lo habido y por haber se disuelve gradualmente la unidad espiritual, se impone la crítica negativa, se destruye toda autoridad, y se hace imposible construir nada nuevo sobre las ruinas antiguas. La duda y el egoísmo lo invaden todo. El individuo se desentiende de la sociedad. Ésta sólo parece ya el efecto de un "contrato"; se erige en dogma la "soberanía del pueblo", que se convierte en un principio de anarquía.

De aquí la necesidad de fundar una era nueva, un *estado positivo* del conocimiento, principio de un mundo nuevo, ordenado y progresivo. Esta necesidad salta a la vista en todas partes. Ahora es tiempo de que la argumentación abstracta y la imaginación teológica den paso a la observación. El único criterio serán los hechos particulares o universales. Alejándose tanto del empirismo puro como del racionalismo y del misticismo, el pensador positivista se elevará desde los hechos hasta sus *leyes,* es decir, a sus relaciones constantes, dada la impotencia del espíritu humano para encontrar sus *causas.*

No cabe esperar que lleguemos a fundar una unidad *objetiva* del saber a base del trabajo de las diversas ciencias; pues nunca encon-

traremos una ley lo bastante comprensiva para englobar todas las otras, a la manera como el Dios único había absorbido a todos los demás dioses menores y la naturaleza a todas las leyes abstractas. Pero sí podemos esperar la unidad *subjetiva* de los espíritus individuales y la unidad colectiva de la sociedad, gracias a una *filosofía positiva* encargada de regir todo el mundo del conocimiento. Entonces podremos reconstruir lo que el catolicismo había edificado tan sabiamente: orden estable, unidad espiritual, gobierno reconocido y sabio, en una palabra: civilización.

Cada vez verá más claro Comte el debate que se entablará en el porvenir entre el catolicismo, por el que profesaba una admiración apasionada, y el positivismo que esperaba establecer él. Este empeño le absorbió hasta privarle de la razón, debido al agotamiento. Comte expuso oralmente su sistema ante un grupo de notabilidades intelectuales, que le rodeaban, como más tarde rodearán a Mallarmé, saboreando el encanto de un pensamiento original y de extraordinario vigor. En ese grupo figuran: Alexandre Humboldt, Fourier, Poinsot, Dunoyer, Esquirol, Broussais, Hippolyte Carnot.

Contrajo primero matrimonio civil y luego por la Iglesia, pero no encontró su ideal en ese estado. De todos modos su mujer le cuidó con abnegación, y cuando sucumbió a su colapso mental, ella logró sacarle a flote de su crisis. Entonces volvió a su trabajo, y publicó en seis volúmenes su *Cours de philosophie positive*, que constituye su obra maestra (aparecida entre 1830 y 1842). No tiene posición oficial y así tiene que vivir de clases particulares y de una pensión que le pasan sus admiradores. Entonces empeoran sus relaciones con su mujer y termina por separarse de ella. Nuevamente vuelve a resentirse su salud mental. Conoce a Clotilde de Vaux, y ésta sí le aporta el idealismo cálido que él esperaba. Después de su muerte, acaecida un año después, Clotilde constituirá para él una especie de divinidad humana, la representante de esa humanidad que él erigirá en el objeto de un culto nuevo.

En este clima nació el *Cours de politique positive*, bajo el título completo de: *Politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (en cuatro volúmenes, 1851-54). Con esto, está claro que la nueva obra de Comte no es sólo la continuación y el complemento de la primera. Aquí pretende algo nuevo: pasa del

orden científico al plano religioso, convirtiendo la sociología en teología. Como observa Léon Brunschvicg, aquí vuelve a operarse la metamórfosis pitagórica que había reemplazado la Iglesia "acusmática" por una escuela de ciencia positiva. De la misma manera este enemigo de la metafísica termina por fundar todo su sistema sobre principios metafísicos, como la idea de un proceso lineal del pensamiento y de la acción, o la concepción de la humanidad como un fin en sí; ésta usurpa el papel que antes desempeñaba el Absoluto, ya que éste se había convertido hacía tiempo en una especie de coco.

Así esta Humanidad, con mayúscula, se ha convertido en el Gran Ser. Las conclusiones de la filosofía positivista se transforman en dogmas, a los que se añadirán el culto y las prácticas piadosas. Todos los fieles deberán leer cada día un fragmento poético de las dimensiones mínimas de un canto del Dante. El mismo Comte se alimentaba de poesía, de música y de la *Imitación de Cristo,* pero sustituyendo siempre a Dios y a Jesucristo por la Humanidad. Estableció un catálogo de 158 volúmenes de que se componía su *Biblioteca positiva:* entre ellos figuraban: La *Imitación,* la *Biblia,* la *Ciudad de Dios,* de Agustín, y el *Discours sur l'histoire universelle,* de Bossuet. Su lema es: amor, orden, progreso. Entonces ve cómo se alejan de él los que le habían seguido sólo a través de los caminos de la ciencia; pero comprueba el hecho sin amargura. Se mantuvo dulce y bueno. Y se extinguió el 5 de septiembre de 1857, cuando contaba 59 años.

A nada conduce subrayar la ironía de las previsiones de Auguste Comte sobre el triunfo "definitivo" que iba a alcanzar su filosofía positivista. El hecho es que dejó una larga estela lo cual no es poco. Lo que nos interesa en este pensador son las influencias cristianas y católicas esparcidas por sus escritos. Por fuerza han de parecer considerables, si se piensa que un día buscó la colaboración de los jesuitas para instaurar una nueva cristiandad con su concurso y el de la Santa Sede.

Como dije, comprobó en la sociedad de su tiempo una profunda crisis intelectual y moral, un debilitamiento de todas las instituciones, y un decaimiento de todas las almas.

Por eso creyó necesario reconstruirlo todo de nueva planta, con vistas a la unidad espiritual imprescindible para el progreso del género humano. En esto coincidió Comte con todos los grandes refor-

madores, desde Sócrates y Platón, y mucho más con la Iglesia. "Las instituciones, decía, dependen de las costumbres, y éstas de las creencias." (Carta a su amigo Valat, 1824.) Toda constitución que no descansa sobre una unidad moral adecuada es provisional; en cambio, lograda esa unidad "brotan automáticamente las instituciones adecuadas". (Cours de philosophie, lección 1.ª) Está bien; sólo que, a su juicio, esa unidad espiritual debe montarse sobre la filosofía positivista, desechando la colaboración de la teología y de la metafísica, aunque cualquiera de las dos que se adoptase por separado podría introducir por sí sola algún orden. Lo peor, pensaba él, era mezclarlas. Pero de hecho ¿no se nos da ya hecha la elección en la práctica? La teología y la metafísica están en todas partes en franca decadencia, mientras que van triunfando las ciencias positivas. En cuanto se les conceda a éstas suficientes derechos de universalidad, es decir, en cuanto se las aplique a los fenómenos sociales, como se propone hacer él, quedará la cuestión zanjada definitivamente: reinará la armonía entre todas las doctrinas y entre todas las mentalidades y será posible la organización universal del género humano.

Se ve que Comte basaba la cohesión general en la decapitación y destronamiento de la inteligencia. Para él son sinónimas la homogeneidad y la positividad; y por otra parte sólo considera positivas las relaciones empíricas entre los hechos observados en cuanto a su sucesión y a sus reapariciones. A ese precio el orden social deja de ser un bien para convertirse en un fenómeno de regresión y de decadencia. Más vale la lucha entre las distintas influencias, en que la mejor tiene sus probabilidades de sobrevivir.

Por lo menos Comte no pretende proceder como Descartes haciendo tabla rasa del pasado. Al contrario, precisamente estudiando a fondo ese pasado fue encontrando su luz. Creyó sinceramente restablecerlo en todo lo que tenía de bueno, desechando únicamente ciertos conceptos que le parecían ilusorios.

Comte legisla únicamente para el hombre. No quiere que las ciencias rebasen los límites de la utilidad. La astronomía de las galaxias y la física atómica le parecen vanidades presuntuosas. Habla de "hechos impertinentes", en lo cual se muestra más cerrado que Tomás, para quien toda verdad es pertinente. Asigna al conocimiento un fin sociológico, en vez de considerar que la sociedad es la que debe propor-

cionar el ocio necesario para la contemplación, como estimaban Aristóteles y su discípulo Tomás. Este cambio de perspectiva obedece evidentemente a su preocupación por excluir la religión y la metafísica. A esto añade otro cambio radical: el desconocimiento del individuo humano, al que convierte en una especie de "abstracción". El hombre es la sociedad, y sobre todo la humanidad integral.

A pesar de ello, en su constante trabajo de transposición aparecen vestigios de casi todos los dogmas. Habla de una trinidad, constituida por el espacio etéreo, la tierra y el hombre, a los que llama en gracia a las circunstancias, el Gran Medio, el Gran Fetiche y el Gran Ser: éste es objeto de amor, fuerza estimulante y fin de las obras.

La transcendencia de la humanidad con respecto al universo material viene a dar la razón al *praesit omnibus* del Génesis y al *omnia propter electos* de San Pablo. Comte no admite que la vida humana sea la resultante de las actividades de la naturaleza. El hombre, dice, depende del mundo, pero no es un producto de él. Se mantiene, pues, el dualismo y la transcendencia. (*Cathéchisme positiviste,* 2.ª ed., pág. 146.)

La unidad y la solidaridad entre los vivos y los muertos que no hace más que evocar y celebrar, corresponde a la comunión de los santos, a la Ciudad de Dios, a la Iglesia. El altruismo que establece como la ley de nuestras relaciones es la caridad. La supervivencia del cristiano se convierte en la *inmortalidad subjetiva,* compuesta de recuerdo y de culto, mediante la cual se incorpora el difunto al Gran Ser, lo mismo que los elegidos se sumergen en Dios. Continúan los ritos; en ellos es clarísima la influencia católica. Por lo demás, el mismo Comte declaraba que daba entrada en sus cuadros religiosos a "todo lo grande y profundo que realizó o proyectó el sistema católico medieval".

Estableció un calendario positivista para asegurar el culto periódico de los "santos", es decir, de los principales bienhechores de la humanidad, mientras que paralelamente se condena a "azotes periódicos" a los grandes malhechores. Instituyó fiestas con sus fechas y ceremonial, y hasta con sus sacramentos. No parece sino que pensaba sustituir la eucaristía por una rehabilitación e interpretación del fetichismo.

Montó una jerarquía eclesiástica, compuesta de filósofos que debían ser al mismo tiempo médicos y poetas. En ella Comte asume el papel de Sumo Sacerdote. Por supuesto, el dogma positivista será tan inmutable como los dogmas católicos. "En suma, escribe Victor Delbos, la última parte de la obra de Comte nos presenta un catolicismo secularizado e invertido." Esto es mucho más de lo que pide mi tesis.

IV. LAS REPERCUSIONES DEL COMTISMO

La religión de Comte sólo sobrevivió en pequeñas capillas sin importancia. Pero su influencia filosófica fue considerable, y dista mucho de haberse evaporado. *L'Avenir de la science* de Renan constituyó su manifiesto un tanto bullanguero. Marcelin Berthelot fue su gran hombre. Pero su principal influjo se ejerció de una manera difusa. Los hombres más eminentes, como Claude Bernard y Pasteur, acusaron su impronta, aunque sin incurrir en sus exageraciones, y la masa de los pensadores aceptó sus consignas con docilidad.

De aquí provino el cientismo, esa pretensión absurda de aclarar y reglamentar cuanto afecta a la vida humana por los procedimientos de la ciencia experimental: esperanzas insensatas para el porvenir; desdén por toda filosofía y religión ajena al laboratorio; repulsa de la metafísica relegándola al rango de la poesía más depreciada; concepción de una economía política y de una "física social", donde la moral no cuenta para nada; reducción de la misma moral a una simple historia natural de las costumbres, sin ningún imperativo ni norma ni sanción, etc.

Este movimiento se produjo primeramente en Francia, pero desbordó ampliamente sus fronteras, pasando sobre todo a Inglaterra, y puede decirse que aún actúa sobre el mundo.

LOS DISCÍPULOS INMEDIATOS. LITTRÉ, H. TAINE

Entre los discípulos inmediatos de Auguste Comte debemos mencionar en primer lugar a Littré, el cual escribió la biografía de su

maestro y conservó lo esencial de su sistema filosófico. Pero en cuanto aparece el fundador de la religión, Littré tira por otro camino. Dista mucho de aquel misticismo arbitrario y muchas veces chusco. Sólo duda entre el agnosticismo metafísico y la religión verdadera. "Si yo pudiera creer en un Dios verdadero, dice, me hacía en seguida cristiano." Y así pasó. Littré murió después de haber estudiado y abrazado el cristianismo católico, del que su maestro apenas había sido más que un plagiario.

Pasaré por alto a Renan, exegeta y escritor, cuyo pensamiento filosófico es puramente reflejado y carece de importancia. Mucha menos importancia tiene Berthelot para nuestro propósito: fue éste un químico y político, cuyas ideas simplistas alcanzaron cierta supervivencia, aunque se vieron combatidas particularmente en su propio terreno por un sabio de primer orden a quien la escuela no podía desautorizar ni contradecir: Henri Poincaré. En cambio, debemos dedicar un breve estudio a H. Taine, pensador vigoroso, polígrafo fecundo y brillante escritor, quien, a decir verdad, desbordó el comtismo para afiliarse en parte al idealismo alemán.

HIPPOLYTE TAINE (1801-1881)

Ya en los comienzos de su especulación, según declaración del propio Taine, fusionó en su espíritu la concepción positivista con el idealismo hegeliano. En ese sentido le influenció Vacherot, cuyos cursos siguió. Combatió con sangrienta ironía la escuela ecléctica, pero no pudo avenirse al positivismo puro, que amputaba la razón al negar toda metafísica. La geometría ontológica de Spinoza le encantó y lo conquistó. Quiso definir el ser y no contentarse con los fenómenos clasificados por la ciencia (*Corresp.*, I, pág. 48).

Influenciado por la *Ética* acepta la noción de sustancia. Le preocupa vivamente la cuestión de Dios y de sus relaciones con el mundo. Declara con Spinoza la unidad de la sustancia. El mundo está constituido por una colección de fenómenos, cuya realidad se sostiene sobre la única sustancia subyacente. Las fuerzas que vemos actuando en la naturaleza se reducen a las propiedades de una esencia única; la

7 *La philosophie française*, pág. 359, Plon ed.

causalidad es como una generación de carácter lógico (Hegel). Así reina la necesidad, lo mismo que en las leyes del pensamiento.

Una causa no es un sujeto, pues sólo existe uno; es sólo "un hecho generador" del que dependen y pueden deducirse otros hechos. Estos hechos participan de la naturaleza de las ideas; los hechos generadores son como ideas generales. Las causas son "universales"; "todos los acontecimientos de la naturaleza no son más que distintas formas del pensamiento" [8]. En la cumbre impera el *Axioma eterno,* del cual fluye todo el universo como una serie de consecuencias, y al cual se orientan todos los pensamientos [9].

Más adelante, hacia 1880, Taine se acercó a las ciencias positivas. Renunció en parte a Hegel, rechazando sus apriorismos para dar más lugar a la experiencia. Pero conservó su concepción sobre la causalidad, y mantuvo la identidad entre lo real y lo racional, es decir, lo principal de su metafísica.

La *Intelligence* data de esta época. En ese tratado pretende demostrar que el yo no es más que una serie de acontecimientos y el cuerpo —todos los cuerpos— una "posibilidad permanente de sensaciones" (Stuart Mill). Además, las sensaciones no son más que casos complicados de movimiento. Las fuerzas son necesidades objetivas de sensación que encuentran su expresión en determinadas leyes. Una vez lograda la sensación, actúa sobre ella el pensamiento adquiriendo así conocimiento de los hechos, aunque a su manera: separando lo que está unido en la naturaleza y uniendo lo que está separado. Así se eleva por encima de la experiencia, y lo hace gracias a un movimiento analítico que va avanzando de proposición en proposición hasta remontarse a las generalidades fecundas y universales y llegar a la proposición primera, de la que dependen todas las demás.

Así reaparece el Axioma eterno, esa noción lógica en apariencia, lógica en el sentido de Hegel, pero metafísica en el pensamiento de su autor, que viene a entroncar con la noción católica del Verbo. La forma en que llega a ese Dios inteligible, al que califica de *Creador,* responde a la fórmula tomista: *Primum in unoquoque genere est causa coeterorum.* Por desgracia, este acierto es tan inconsistente como

8 *Les philosophes classiques,* pág. 351.

9 *Ibid.,* al fin.

los tres estados tal como la propuso su autor. Aprovechó sus conclusiones por lo que se refiere al método de las ciencias e incluso a la crítica de los conocimientos ciertos; pero repudió su intransigencia inhumana y no creyó que tuviese fundamento en los hechos, tal como se la proponía. "En todos los conocimientos humanos y en todas las épocas se han mezclado esas tres cosas en mayor o menor proporción; pero esas tres nociones no deben excluirse sino depurarse y perfeccionarse mutuamente. El hombre necesitará siempre creer, razonar, probar y concluir. El razonamiento le suministra una creencia refleja, y la prueba experimental una creencia con carácter de certidumbre" [11].

Así, pues, a juicio de Bernard, no hay lugar a repudiar la metafísica ni la religión en beneficio de la ciencia. "El estado positivo, tal como lo concebía Comte, sería el reino del racionalismo puro, la vida de la cabeza y la muerte del corazón. Esto no es posible. Un hombre construido así por la ciencia es un monstruo moral" [12]. Notemos que quien se expresa así es un amigo de Berthelot; ambos coinciden en su ciencia y en su humanismo, pero apenas se parecen en sus ideas. Aquí se rechaza enérgicamente el cientismo de Berthelot, pues es radicalmente impotente para mejorar nuestros principios de vida. La *moral científica* es una engañifla. "Las ciencias y sus adelantos influirán en la marcha y desarrollo de la civilización, pero no bastarán a modificar sus principios." "Sólo se puede lograr por la caridad y por el cristianismo, predicando a los hombres la mutua tolerancia; de lo contrario nunca podrán extirpar ese individualismo que obstaculiza el cumplimiento absoluto de la ley" [13]. Recordemos, por lo demás, que el mismo Comte, ya que no Berthelot, abandonó su posición para convertirse en místico.

Las ideas de Bernard no variaron en lo referente a filosofía y metafísica. Concede que éstas pueden proporcionar "convicciones reflejas", pero les niega el valor de certeza científica, pues a sus ojos la filosofía no constituye una verdadera ciencia. "La filosofía no existe como ciencia especial." La misma función que quiso asignarle Comte en su forma "positiva", de estudiar las generalidades de las ciencias,

11 *Ibid.*, pág. 2.
12 *Ibid.*, pág. 27.
13 *Ibid.*, pág. 39.
14 *La Pensée et le Mouvant*, pág. 260.

le parece pura aberración. "Los hombres que toman como especialidad las generalidades son los seres más nocivos a toda verdadera ciencia" (pág. 30). El sentido de las generalizaciones se desarrolla en el estudio de los hechos particulares. Es lo que expresó Bergson en esta fórmula, que pretende recoger la más alta enseñanza de Bernard desde el punto de vista del método: "El espíritu de síntesis es el mismo espíritu de análisis elevado a la más alta potencia". Así, pues, no hay más ciencia propiamente dicha que la ciencia experimental. En cuanto los filósofos intentan usurpar sus derechos, Bernard acude a fustigarlos. "El hombre es naturalmente metafísico y orgulloso." Los filósofos profesionales no son más que "gimnasiarcas intelectuales". "Los filósofos no nos enseñaron nunca nada; no hicieron más que elucubrar sobre las contribuciones de los demás... Entre todos ellos no han enriquecido al mundo con la menor verdad" (pág. 37). "El hombre que comprueba el hecho más insignificante contribuye mucho más a la investigación de la verdad que el mayor filósofo del mundo" (pág. 36). Pero estos ataques contra las pretensiones de la filosofía no obedecen a un cariño ciego por la ciencia, cuyas limitaciones tiene bien conocidas. Bernard tiene un sentimiento muy profundo del misterio de las cosas. Las teorías constituyen buenos instrumentos de trabajo, cuyos resultados nos van abriendo las puertas de la naturaleza; pero no es un conocimiento que nos satisfaga, pues es superficial, siempre está abierto a revisión y vive de la abstracción. "Todas las teorías científicas son abstracciones metafísicas. Los mismos hechos son puramente abstracciones (Chevreul)" (pág. 32).

Precisamente por eso no es posible excluir a la metafísica. Ésta prolonga la ciencia por una necesidad imperiosa del espíritu humano. "La metafísica radica en la misma esencia de nuestra inteligencia. No podemos hablar más que en términos metafísicos. No soy, pues, de los que opinan que se pueda suprimir nunca la metafísica. Lo único que digo es que hace falta estudiar a fondo su función en nuestras concepciones sobre los fenómenos del mundo exterior para no dejarnos alucinar por las ilusiones que podría suscitar en nuestra mente" [15].

---

[15] *Leçons sur les phenomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 7.ª lección, al fin.

¿A qué ilusiones se refiere? A las que nos podrían inducir a sustituir los hechos por sus interpretaciones metafísicas, y a tomar por hechos esas interpretaciones. Para Bernard, el sabio, únicamente los hechos físicos se prestan a que los descubramos y afirmemos con certeza. "En el fondo de todas las manifestaciones fenoménicas, de cualquier clase que sean, no hay más que condiciones físicas: eso es lo único tangible" [16]. Semejantes declaraciones no sorprenden a ningún tomista, pues las encuentra muy parecidas en su fundador [17]. En efecto, no hay nada "tangible" e inmediatamente discernible —ni siquiera en la vida del espíritu— fuera de las modificaciones corporales que la condicionan. De aquí deduce Bernard que desde este punto de vista la verdadera filosofía es a fin de cuentas una fisiología, "pues lo que aquí entra en juego son las funciones de nuestro cuerpo y de nuestros órganos" [18].

Pero esto, dice, no puede satisfacernos. Por muy paradójico que parezca, se puede decir: "El hombre ha nacido para saber lo que no sabe, es decir, para la investigación de las causas primeras y finales". Al verse en la tierra se pregunta por qué, de dónde viene y a dónde va. "No lo sabe; pero no puede resignarse a ignorarlo y por eso supone que lo sabe, y al efecto establece hipótesis que calman su ansia de conocer." Eso es la filosofía. Pero ese conocimiento en realidad no es tal conocimiento. El único conocimiento verdadero es el experimental. Así la ciencia deja de lado la investigación de las causas primeras y finales para consagrarse al estudio de las causas inmediatas, que están a su alcance. El sabio se propone el mismo objetivo que el filósofo: él también busca constantemente las causas primeras y finales, pero se da cuenta de que hay que ir pasando por una cadena infinita de causas próximas. Así irá avanzando de una a otra, de la más próxima a la inmediata siguiente; sólo se detendrá cuando llegue a la primera. "Pero entonces ese será el fin del mundo... como dijo Pascal, el hombre ha nacido para buscar la verdad, no para poseerla" [19].

---

16 *Ibid.*

17 Cfr. supra, t. I, págs. 354-355.

18 *Manuscrit inédit,* pág. 15.

19 *Ibid.,* págs. 40-43.

Alguien podrá extrañarse de esta manera de interpretar a Pascal. El autor de los *dos infinitos* no pensaba que el hombre pudiese adquirir por sí mismo la ciencia total, ni siquiera a precio de su propia destrucción. Y ¿por qué habría de quedar aniquilado por el mero hecho de encontrar lo que buscaba? ¿Es que buscamos las cosas por el gusto de buscarlas y no para encontrarlas? Así parece creerlo nuestro autor, pues vuelve a insistir en ello en la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (223): "Ciertamente nunca podremos llegar al determinismo absoluto de todas las cosas; desde ese momento el hombre no podría seguir viviendo". Esto quiere decir indudablemente que se trastornarían fundamentalmente las condiciones actuales de la vida. Pero ¿no podrían dar lugar a otras?

Además, Pascal concede a la fe ese conocimiento total eventual que niega a la ciencia. ¿Y Bernard? También, pero en calidad de esperanza o de convicción subjetiva, pero no de certeza. Bernard hace caso omiso de la revelación, aunque admite los impulsos del corazón. Considera la religión como función del corazón, y como una actitud legítima, siempre que no trate de imponerse ni de sustituir a la ciencia. "El que se deba excluir de la ciencia la investigación de las causas primeras y finales —en la investigación inmediata, como hemos visto— no quiere decir que haya de eliminarse el sentimiento y la naturaleza humana. La zona sentimental es la zona fundamental del hombre, y felizmente nadie podrá destruirla. Esto es lo que llamamos fe, corazón" [20].

La fórmula acertada sería: oratorio y laboratorio, ambos independientes y ambos eternos. No es ésta precisamente la fórmula de la Iglesia cristiana; pero por lo menos en ella quedan descartados los prejuicios de la irreligión y las pretensiones del positivismo. Aquí la religión ocupa un puesto insuficiente, pero honroso. Al reducirse a función del corazón disfruta por lo menos de los derechos y privilegios que tiene éste, igual que la razón tiene los suyos. Y además, ¿es que el hombre padece de una orfandad real e irremediable? En un viraje de su razonamiento Bernard deja caer estas palabras: "Se necesita la gracia; es decir, que sin ella el hombre no es libre para cambiar", y después de algunos puntos sigue una palabra en la que creemos leer:

20 *Ibid.*, pág. 28.

esperanza. Parece como si esa alma presintiera el amanecer. ¿No sería ésta la razón —que le venía trabajando hacía tiempo— de la evolución que determinaría su fin? Madame Sophie O'Brien atestiguó en un artículo aparecido en el *Journal des Débats* que el gran fisiólogo confesó ante ella su fe en la inmortalidad y le expuso sus razones. ¿No llegó a escribir en 1865: "La inmortalidad del alma es una idea experimental?"[21]. En su lecho de muerte solicitó los auxilios de la religión; se los administró el abate Castelnau, el cual dio fe de ello en carta fechada el 22 de marzo de 1878. El P. Didon que oyó sus cursos en el Collège de France y le visitó en sus últimos días me ha confirmado personalmente este testimonio.

LA NATURALEZA DE LA VIDA SEGÚN CLAUDE BERNARD

Lo que más puede interesar al filósofo en la obra de Bernard, aparte de las cuestiones de método, es su concepción de la vida tal como la dedujo de sus largas investigaciones experimentales. Cree imposible elaborar una definición de la vida. Todas las que enumera tomadas de Aristóteles, Hipócrates, Kant, Spencer, Bichat y varios más, adolecen, según él, de tautología, petición de principio o error doctrinal. Y es que, como él dice, la definición es la meta de la investigación y no su punto de partida. Por consiguiente, toda definición preliminar ha de ser necesariamente hipotética o falsa. Además, como la ciencia siempre se está haciendo, toda definición verdadera ha de estar en proceso de continua elaboración. Por lo demás "imaginarse que podemos penetrar la esencia de ningún fenómeno... es una pura ilusión"[22].

Esto no quita que podamos interpretar fundadamente los fenómenos característicos de la vida. Si no podemos llegar a una definición exhaustiva, podemos al menos establecer un cuerpo de doctrina. La de nuestro autor la comprendieron desde el principio de maneras bastante diferentes. A este respecto destacan dos tendencias principales.

21 *Ibid.*, pág. 23.

22 *Leçons sur les phenomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, págs. 24 y 63.

Según unos, Bernard no admite en los seres vivos más que operaciones físico-químicas, cuyo estudio exhaustivo lo explicaría todo. La prueba está, dicen, en que rechazó en muchas ocasiones la idea de un principio vital en contraposición o competencia con las fuerzas físico-químicas, y sometió los fenómenos vitales al mismo determinismo estricto que a los demás.

Otros, apoyándose en su célebre concepción de una *idea directriz*, organizadora y hasta *creadora*, le atribuyen un vitalismo de nuevo estilo, pues, según ellos, tales expresiones tienen que significar por fuerza la intervención de un principio especial, distinto de los elementos físico-químicos, en la producción e interpretación de los fenómenos vitales. También cabe —como opina un tercer grupo de críticos— que Bernard oscilase entre dos posiciones inconciliables, sintiéndose incapaz de decidirse a escoger.

Hay que confesar que esta última suposición resulta altamente improbable tratándose de una mente tan amante de la exactitud. Las otras dos tienen a su favor numerosos textos, igualmente apremiantes; por lo que debe ser posible llegar a conciliarlos. Digamos que se trata de dos aspectos complementarios de una misma doctrina, pero no contradictorios. Los tomistas podemos hablar de esto con conocimiento de causa, pues admitimos con no menos rigor que Bernard —y que Wundt, su colega alemán— las dos series de proposiciones en cuestión. Con esto no pretendemos convertirle en tomista. La verdad es que lo mismo en este punto que en todos los demás no quiso meterse a sistematizar. Por otra parte, a mi parecer, sólo dentro del cuadro tomista cabe sistematizar los elementos que nos proporciona Bernard; algo casi idéntico aseguraba Wundt, a saber, que las conclusiones de su colega sólo podían armonizarse con la filosofía de Aristóteles.

Siempre distinguió Bernard entre el funcionamiento de un organismo ya organizado y su misma estructuración, o, como él decía, su creación. La físico-química explica el funcionamiento, es decir, que crea todas las condiciones que facilitan el que la estructura orgánica pueda manifestar su naturaleza, pero no dice nada de la *idea* que preside a la formación de la misma estructura. Aquí, pues, igual que en el mecanismo de un reloj, hay algo más que las acciones recíprocas de las ruedas y de las pesas, y es la idea que presidió a la construcción de su mecanismo. Indudablemente, la embriogenia está sometida al

determinismo físico-químico como cualquier otro fenómeno vital; pero también tiene por sede un viviente ya constituido y que se desdobla por ella. No existe, pues, en ningún sitio la explicación físico-química de la vida, si se entiende por explicación el recurso a la causa total, incluida la causa primera.

Hay en el viviente una "idea directriz", una "finalidad", un "plan". Bernard no se cansa de repetirlo; para él la cosa es evidente. "No cabe duda de que los fenómenos vitales gozan de propiedades y condiciones físico-químicas rigurosamente determinadas, pero simultáneamente se subordinan y suceden en un encadenamiento y siguiendo unas leyes fijadas de antemano: se repiten eternamente con orden, rigor y constancia y se combinan con vistas a producir un resultado que es la organización y el crecimiento del individuo, animal o vegetal. Existen los planos preestablecidos de cada ser y de cada órgano, de forma que considerado aisladamente cada fenómeno del proceso es tributario de las fuerzas generales de la naturaleza, pero tomado en conexión con los demás, revela un lazo especial; parece como si estuviera teledirigido por algún guía invisible a lo largo de las rutas que sigue hasta llegar al lugar que ocupa. La más sencilla meditación nos revela ese carácter de primer orden, ese *quid proprium* del ser vivo dentro de esa ordenación vital preestablecida. Pero eso es todo lo que nos enseña la observación. Nos muestra que hay un plan orgánico, pero no la existencia de ninguna *intervención* activa de un principio vital. La única *fuerza vital* que podríamos admitir sería una especie de fuerza legislativa, pero de ninguna manera ejecutiva. Resumiendo nuestro pensamiento podríamos decir metafóricamente: *la fuerza vital dirige fenómenos que no produce ella; y los agentes físicos producen fenómenos que no dirigen ellos*" [23].

He ahí una afirmación de una claridad maravillosa; y si el lector recuerda la exposición que hice de las ideas tomistas en esta materia, podrá comprobar una coincidencia perfecta. También según Tomás, *sólo* el principio vital, que él llama alma, determina la legislación orgánica, mientras que la ejecución pertenece enteramente a las propiedades de la materia corporal. El alma no es un motor, sino una idea de existencia o de *creación* en el sentido de Bernard, y por con-

[23] *Leçons sur les phenomènes...*, págs. 51 y sigs.

siguiente una idea de desarrollo, pues tratándose de seres animados el ser es vivir.

Podemos llamar al alma causa, pero *formal,* no eficiente, pues no es agente físico. Ni la fisiología ni la psicología experimental tienen que mencionarla, si no es a título de simplificación o de modo de hablar. La misma actividad intelectual que es la culminación de la sensación, tal como la concibe el tomismo representa el término de un proceso orgánico y por lo tanto físico-químico en lo que se refiere a la realización efectiva del fenómeno. Pero no por eso son de la misma naturaleza. Los sabios prescinden de las *naturalezas,* contentándose con consignar las *condiciones.* Los filósofos no tienen nada que objetar a eso.

Nunca que sepamos se ha puesto de relieve que el mismo Bernard conectó las dos doctrinas al elogiar la "profunda sagacidad filosófica" de Tomás, que le indujo a considerar la facultad de alimentarse, crecer y engendrar como un mismo fenómeno, expresado de diferente manera [24]. Esto, en efecto, tiene cola; pues de ahí se deduce otra afinidad relativa a la continuidad de la vida a través de las generaciones sucesivas. Una vez que la generación, el crecimiento y la nutrición permanente del ser vivo se consideran como un mismo fenómeno, hay que interpretar de la misma manera la parte de influencia recíproca entre el alma y el cuerpo, entre la fuerza o idea vital y las combinaciones físico-químicas. Refiriéndonos a la ejecución, la generación de un nuevo individuo no es efecto del alma, como no lo es la asimilación nutritiva ni el crecimiento; es sólo un caso particular de nutrición en el organismo generador. El alma constituye su término y no su principio. Según el tomismo, las generaciones pasan de alma a alma y de individuo a individuo gracias a la virtud permanente de la especie, representada por propiedades físicas debidamente engranadas. Este es precisamente el pensamiento del fisiólogo: "El ser que nace no es una nueva creación... sino la misma evolución que dura y se desarrolla".

La cuestión sobre el fundamento y origen de la vida pertenece al problema sobre la *causa primera;* un problema que se plantean los filósofos y teólogos, pero que no quieren abordar los sabios que se atienen a los métodos positivos. "Esta es una cuestión de sentimien-

24 Cfr. supra, t. I, págs. 372-373.

to", dice. Ya sabemos el sentido que tiene en su pluma esta expresión. "Esto responde a una exigencia del pensamiento y pertenece al reino de la metafísica." Pero lo mismo para él que para H. Bergson y, como acabo de decir, también para Tomás, se trata de una *vis a tergo,* y no de una ingerencia real del orden fenoménico. En otros términos, la finalidad que manifiestan de hecho los fenómenos vitales debe referirse a su punto de partida. "La naturaleza vuelve a hacer lo que hizo una vez: esa es la ley. Por tanto, únicamente funciona su previsión al comienzo, en el mismo origen. Hay que remontar a la causa primera. La causa final es la consecuencia de la causa primera. A mi parecer, ambas se confunden en un remoto inaccesible"[25].

Puede observarse que al hablar así de un fenómeno creador único e inicial, cuyos efectos habrían de transmitirse idénticos por herencia, Bernard no tiene en cuenta para nada la idea de la evolución transformista, a la que parece haberse mostrado ajeno, si ya no hostil. Si admitimos esta posibilidad —prescindiendo de sus modalidades— entonces la *creación* concebida por el autor debiera continuarse a través del tiempo. Esto no cambiaría ni modificaría en nada ni el carácter ni el fondo de su concepción sobre las relaciones de la vida con los fenómenos físico-químicos.

A la luz de estas explicaciones, la expresión *idea creadora,* que tanto extrañó a algunos comentaristas, adquiere una fuerza y un sentido impresionante. Entonces se ve el alcance que tiene en filosofía general una afirmación como ésta: la idea directriz "no pertenece ni a la física ni a la química ni a ninguna otra cosa, sino que constituye el acto propio de un principio activo que concibe el plan de los seres, que lo realiza y regula su evolución". Un hombre que se expresa así no está lejos de la verdadera metafísica y de la auténtica religión: pero le cierra el paso su idea apriorística sobre el método científico. "Es preciso que todo tenga su principio y su fin. Nosotros sólo podemos percibir las cosas en la mitad, en su proceso: ese es el campo de las ciencias. Pero esto no quita que precisamente sea su principio y su fin lo que más nos haya de atormentar, y eso siempre. Por eso escribió Lamennais al principio de *Paroles d'un croyant:* "Joven, ¿de dónde vienes? ¿a dónde vas? La religión se nutre de estos sentimien-

25 *Op. cit.,* apéndice II.

tos eternos, que florecieron siempre inmarcesiblemente desde la antigüedad hasta nuestros días"[26].

Desde el punto de vista tomista es interesante notar también que Bernard hace extensivo a todas las actividades naturales lo que dijo sobre la actividad vital: "Sería pura ilusión atribuirles ningún poder eficiente. Esas son concepciones metafísicas necesarias, pero que no tienen vigencia fuera del recinto intelectual donde nacieron, ni pueden reaccionar sobre los fenómenos que indujeron a la mente a crearlos"[27]. Tomás no afirmaría que las *fuerzas físicas* pertenecen simplemente al dominio intelectual; para él poseen valor objetivo; pero no tienen nada que ver con la mecánica, sino que pertenecen de hecho a la metafísica pura, y responden, como dije, a la idea de ley. Así se desprende de la generalización de la idea de forma, lo mismo si es alma como si no lo es.

CLAUDE BERNARD Y EL LIBRE ALBEDRÍO

Señalé anteriormente junto con los malentendidos relativos a la *idea directriz* los que afectan a la afirmación de un determinismo riguroso en el curso de los fenómenos vitales, sea cual sea su naturaleza. Véase lo que responde de hecho nuestro autor al querer determinar la categoría filosófica en que debe clasificar su doctrina, dada su exposición sobre la vida común a los animales y a los vegetales (Apéndice VII): no en el materialismo, ni el vitalismo, ni menos en el empirismo, sino en el determinismo, que significa, según su propia explicación, la afirmación de *condiciones* determinadas para la producción de cualquier fenómeno de la vida. Se trata de *condiciones,* no de *causas,* pues Bernard considera *ilusorio* el pretender remontar a las causas. Desde su punto de vista, "los fenómenos no tienen causas", es decir, que no existe ninguna intervención actual que los explique. "La noción oscura de causa debe relegarse al origen de las cosas; no tiene sentido fuera de la causa primera o de la causa final. La ciencia debe sustituirla por la noción de relación o de condición."

---

26 *Op. cit.,* pág. 337.

27 *Manuscrit inédit,* pág. 28.

En todo caso queda en pie que, según Bernard, el condicionamiento de los fenómenos está sometido a un determinismo riguroso, y sin excepción. ¿Qué será entonces del libre albedrío?

En muchas ocasiones afirmó Bernard que en su pensamiento no tenía nada que objetar al libre albedrío. Proclamó su creencia en la libertad humana, y la consideró como un hecho tan auténtico como todos los otros, y siempre propugnó que el determinismo fisiológico, tal como él lo entendía, no era ningún obstáculo al libre albedrío. Véase lo que dijo hablando de Leibniz y de su "autómata espiritual": "Eso es negar la libertad humana y afirmar el *fatalismo*". Para él constituyen dos nociones totalmente diferentes el determinismo científico y el fatalismo, pues aquél sólo se refiere a las *condiciones* de los fenómenos, las cuales no lo son todo, como no se cansa de repetir. "El determinismo fisiológico es totalmente distinto del fatalismo leibniziano. Es la expresión de un hecho físico. Consiste en el principio de que todo fenómeno vital, como todo fenómeno físico, está determinado invariablemente por ciertas condiciones físico-químicas, que al permitir o impedir su aparición, se convierten en sus *condiciones*, es decir, en sus *causas materiales inmediatas o próximas*" [28]. Dice causas *materiales*, no totales; *inmediatas* o *próximas*, no primeras. Y nótese que el subrayado es del autor; así como también señala el carácter *permisivo* de las condiciones físicas con relación a una libertad situada fuera de los fenómenos que analiza la ciencia. "El determinismo no es más que la condición necesaria de un fenómeno, cuya manifestación no es forzada" [29]. En último término ese determinismo condicional e hipotético no determina nada definitivo; la libertad queda dueña del campo. El determinismo afecta sólo a las condiciones mismas del acto libre, pero no a éste. Situándose en el mismo punto de vista aclaró mucho este problema Maine de Biran, observando que existen dos planos de acción, cuyos efectos se entrecruzan y convergen, de forma que el segundo no es más que la manifestación del primero dentro de un mismo sujeto [30].

A este propósito hace también este texto capital: "Nadie negará que existe un determinismo de la no-libertad moral. Ciertas alteracio-

28 *Op. cit.*, pág. 54.
29 *Leçons sur les phenomènes...*, pág. 56.
30 *Revue de deux Mondes*, 1 agosto 1865.

nes del órgano cerebral producen la locura, paralizan la libertad moral y la inteligencia y oscurecen la conciencia del demente. Al existir un determinismo de la no-libertad moral, existe necesariamente un determinismo de la libertad moral, es decir, un conjunto de condiciones que permiten su funcionamiento". Así que la libertad funciona. ¿Cómo? Esa es ya una cuestión metafísica, de la cual prescinde el científico, encastillado en sus *condiciones* fenoménicas, pero sin excluir ninguna cosa porque se salga del campo de sus observaciones.

Prosigue el texto: "Afirmamos el hecho del condicionamiento fisiológico y decimos: tan lejos están de sustraerse al determinismo físico-químico las manifestaciones del alma, que se encuentran sujetas a ellas estrechamente, sin separarse jamás, aunque las apariencias parezcan decir lo contrario. En una palabra, está tan lejos el determinismo de constituir la negación de la libertad moral, que representa por el contrario su condición necesaria, igual que de todas las demás manifestaciones vitales". Y más adelante: "La ley del determinismo fisiológico no puede impedir el funcionamiento de la libertad moral; mientras que, al contrario, la discute y la niega el fatalismo, es decir, el determinismo filosófico" [31].

Debemos creer que Bernard tenía interés en liberarse de una sospecha que le parecía de gravedad en esta materia; pues, a pesar de la claridad de su texto, siente la necesidad de repetirse en una nota, empleando términos más o menos parecidos. "La libertad no puede ser el indeterminismo. En la doctrina del determinismo fisiológico el hombre es *forzosamente* libre", es decir, que "si se dan en el brazo y en los centros nerviosos correspondientes todas las condiciones anatómicas y físico-químicas normales, podremos predecir que podemos mover el miembro a discreción y libremente en cualquier sentido. Lo único que pasa es que el sentido en que lo movemos existe en un futuro contingente que no podemos prever, pero en el cual tendremos libertad para movernos a su tiempo, según las circunstancias. Igualmente, supuesta la integridad anatómica y físico-química del órgano cerebral podemos predecir que ejerceremos sus funciones plenamente y que tendremos libertad para actuar voluntariamente; lo que no podemos prever es la dirección en que se moverá nuestra voluntad, pues

31 Cfr. infra.

repito que esa dirección habrá de darla la contingencia de los acontecimientos que ignoramos y que no podemos prever". Yo también dije, siguiendo a Tomás, que la persona libre no puede saber con certeza por anticipado el sentido en que actuará su libertad en un momento dado, ya que la libertad es contemporánea de su acto y la duración es tan irreversible como imposible de predecir. Concluye Bernard: "Por eso quedáis en libertad de obrar o elegir según los principios morales, o cualesquiera otros, por los que queráis regiros".

A mi modo de ver, estas explicaciones no dejan lugar a duda de que no cabe el materialismo en el determinismo fisiológico tal como lo entiende nuestro autor; de que se salvan plenamente los conceptos de alma, voluntad e inteligencia, aunque se declare expresamente que se prescinde de ellas en los trabajos de investigación; y de que, después de todo, tiene que hacerse fuerza para no traspasar esos límites tan reducidos, cuando siente en sí, como todo cristiano de tradición, impulsos de espiritualidad y llamadas hacia la "esperanza".

Me parece que esto se trasluce en las palabras tan características con que termina esta obra, de la que hemos hojeado algún que otro capítulo: "Como esos religiosos que mortifican sus cuerpos con privaciones, también nosotros nos vemos en la precisión de mortificar nuestro espíritu, renunciando a ciertas preguntas y confesando nuestra impotencia, con el fin de perfeccionarlo. Por eso es preciso arrojarnos en brazos del determinismo, sin dejar de pensar, o mejor, de sentir que hay algo que desborda nuestra prudencia científica. Si después de esto dejamos que nuestro espíritu se meza al vaivén de lo desconocido y en las sublimidades de la ignorancia, habremos cumplido con la ciencia y con lo que no es ciencia" [32].

STUART MILL (1806-1873)

Pasando ahora el Canal nos encontramos con dos grandes pensadores, influenciados clara, aunque por supuesto no exclusivamente, por Auguste Comte. El primero fue John Stuart Mill. Nació en Londres el 20 de mayo de 1806, y cursó sus primeros estudios bajo la dirección exclusiva de su padre. Familiarizado con el griego desde los 4 años

[32] *Leçons...*, págs. 61 y 62.

y con el latín desde los 8, aprendió por sí solo la historia, la lógica y la economía política, discutiendo con su padre durante sus paseos. Así se fatigó mucho, pero se formó. La Biblia le encantaba. Pero la influencia negativa de su padre y el influjo de ciertas lecturas le alejaron por mucho tiempo de las ideas religiosas.

En 1820 pasó a Francia, donde se enamoró del país, al que más tarde atribuiría gran influencia sobre su desarrollo. Vuelto a Inglaterra se convirtió en un "nuevo hombre" con la lectura de Bentham, según refiere él. Vio en el principio de utilidad la luz que podía aclararlo todo. Así lo erigió en una especie de religión, aunque de tipo puramente intelectual, pues aún no había experimentado ningún sentimiento profundo.

A los 20 años padeció una tremenda crisis, se desprendió de sí mismo y de su intelectualismo árido, y aprendió a apreciar los verdaderos elementos de la civilización, los frutos de la experiencia a la luz de Comte, de los saint-simonianos y de los historiadores franceses. Y sobre todo se casó, y desde entonces se ilumina toda su vida bajo el encanto de una mujer escogida y del amor que le profesa.

Prestó eminentes servicios como alto funcionario de la Compañía de Indias. Entre tanto escribió numerosos artículos, se apasionó por el problema del empirismo y de la especulación, y expresó su opinión sobre este tema en su *Sistema de lógica* (1843) y en su *Examen de la filsofía de Sir William Hamilton* (1865). El *Sistema de lógica* es como el *Novum organum* de Stuart Mill. Es la obra que más le acerca a Comte, aunque en más de un aspecto le desborda. En ella propugna el empirismo con un vigor y una claridad dignas de mejor causa. Los *Principios de la economía política* datan de 1848 y el *Ensayo sobre la libertad* de 1859.

Fue elegido diputado para la Cámara de los Comunes, donde permaneció tres años, pero no volvieron a reelegirle. Encontraban sus ideas religiosas sospechosas y sus ideas sociales demasiado avanzadas. En 1873 regresó a Francia; el 5 de mayo de ese mismo año moría en Avignon.

A primera vista no es fácil apreciar la parte que debió Mill al pensamiento cristiano. Pero su deuda tuvo que ser considerable dado

33 *Leçons*..., al fin.

el ambiente que respiró, impregnado de cristianismo, y el influjo que ejercieron sobre él Comte, Saint-Simon, Guizot, De Michelet, D'Alexis de Tosqueville. De hecho, aunque su teoría sobre el conocimiento es falsa, sus ideas morales, políticas y económicas aluden constantemente a las máximas cristianas. Su obra sobre la condición de la mujer (1869), exagerada por influjo seguramente de Mrs. Mill, refleja, a pesar de todo, un evangelismo y paulinismo evidentes.

En un principio aceptó la teoría de la utilidad de Bentham; y aunque nunca se desdijo verbalmente, la fue corrigiendo, sustituyendo la aritmética pura de Bentham por el concepto de *valores cualitativos* muy afines a los valores cristianos. Debido a eso su obra *El utilitarismo* adolece de una ambigüedad que le honra. El "altruismo" de Comte, o dicho de otra manera, la caridad, destierra bien lejos la armonía egoísta de los intereses bien entendidos, que había preconizado Bentham. El autor deja un apartado para el sentimiento religioso dentro del sentimiento moral. Estima que la idea de obligación moral es mística y no calculadora.

Abordando directamente la religión declara que la ley de los tres estados no resuelve la cuestión, en lo cual está de acuerdo con Bernard. Aun en el estadio positivo se plantea el problema religioso: "la mentalidad positiva no excluye necesariamente lo sobrenatural". Basta que las soluciones que se proponen no estén en contradicción con los hechos y que las pruebas que se aporten —por ejemplo de la existencia de Dios— se apoyen en datos comprobados y no en ideas puras, como hicieron Schelling y Hegel.

En materia moral, protestó con razón contra la afirmación de Mansel y Hamilton, de que podía haber contradicción entre los atributos y la conducta de Dios por una parte y la lógica y la moral humanas por otra. Esa manera de ver las cosas le sulfura. Parecida impresión revulsiva le hubieran hecho ciertas páginas de Descartes y de Pascal.

Por lo demás, eso es todo lo que nos quiso decir en vida sobre sus ideas religiosas. Es de creer que abrigaba interiormente sus dudas, ya que jamás se detuvo su pluma ni su lengua ante el respeto humano. Poco después de su muerte se publicaron tres artículos suyos, bajo el título de *Ensayos sobre la religión,* cuyas ideas son poco ortodoxas (los dos primeros artículos estaban sin acabar). Ante el espectáculo del mundo, no aceptó la hipótesis maniquea, como la había aceptado su

padre, pero tampoco la excluyó del todo; en su defecto adoptó la de un Dios finito, igual que la adoptará Renouvier. Dios es un poder bueno, pero no omnipotente. La materia no es obra suya. Así el creyente se libra de tener que atribuir el mal al Dios que adora, y podrá amarle sin repugnancia interior, con confianza y con paz.

Mill considera la inmortalidad del alma como una creencia saludable, que hay que fomentar en sí mismo y en los otros. Tiene importancia "esencial", pues influye inmensamente en toda la gama de los sentimientos humanos y acrecienta la simpatía que nos une, prolongándola hasta el lado de allá del sepulcro. La figura de Cristo atrae especialmente su atención. Ve en Él un modelo sublime, que ejerció una influencia incomparable sobre el género humano y que continuaría ejerciéndola aunque se lo redujese a su carácter puramente histórico y humano.

HERBERT SPENCER (1820-1903)

La segunda figura que nos proponemos estudiar es la de Herbert Spencer. Aquí aparece frente al espíritu positivista la influencia dominante de la idea de evolución, que conquista cada vez más a los pensadores. La filosofía de Herbert Spencer representa un evolucionismo un poco artificial, pero vigoroso, con una amplitud de miras que hoy día puede estar superada, pero que no puede menospreciarse. Es notable que su pensamiento esencial estaba ya maduro un año antes de aparecer la obra de Darwin, *El origen de las especies*. En el prólogo de esta obra Darwin cita a Spencer como a un precursor.

Nacido en Derby el 27 de abril de 1820, Herbert no tardó en mostrar sus aficiones científicas. Trabajó algún tiempo como ingeniero civil. Estudió la historia natural y se inclinó pronto por las ideas evolutivas, que aplicó a las mismas formas sociales en su *Social Statistics* (1850). Para colmo, en este primer estadio de su pensamiento, llega a atribuir la evolución a una finalidad determinada por la idea creadora. Él mismo confesó que en esto le inspiraron Coleridge y Schelling, sobre un fondo de pensamiento cristiano. Pero no se detuvo en este finalismo. Más tarde prefirió atenerse a la descripción de las formas concretas del desarrollo, a sus condiciones y a sus esta-

dios, coronándolo todo con la concepción un poco decepcionante que vamos a ver.

En 1855 publicó sus *Principios de psicología*. Fue un trabajo agotador que quebrantó su salud nerviosa, pero en cuyos nueve volúmenes logró construir una vasta síntesis, en que intentaba presentar una interpretación positivista del desenvolvimiento universal. La ley básica es el paso progresivo de lo simple a lo complejo y de lo homogéneo a lo heterogéneo. Spencer intenta deducir esta ley de la ley más general de la conservación de la energía, y la completa ulteriormente hablando de una ley de integración de las partes y del paso de lo indeterminado a lo determinado.

Es indiscutible que Spencer amplió los horizontes del pensamiento positivista y realizó un esfuerzo de comprensión comparada, desconocida hasta entonces. Otra cosa es que esta construcción tenga solidez. Spencer aspiraba a vencer las contradicciones en que se debatía el empirismo, recurriendo al concepto de evolución. Y aunque fracasó por completo, al menos hizo ver la fecundidad que encierra en todos los órdenes el concepto general de evolución, que él consideraba con razón como pieza clave.

La visión del mundo que nos ofrece no es precisamente optimista. Tal como él presenta la evolución, lenta, laboriosa y complicadísima, pues para los efectos más insignificantes exige una multitud de intermediarios, apenas ofrece esperanzas inmediatas. ¡Lo más a propósito para desanimar a los impacientes y para decepcionar a los fáciles revolucionarios! Pero no por eso fue Spencer pesimista, pues estimaba que quedaba bien pagado el esfuerzo y recompensada la labor con la certeza de que no se pierde nada, aunque uno no pudiese gozar de sus resultados ni acaso verlos siquiera.

En todas las obras de Spencer aparece más o menos por todas partes su pensamiento religioso; pero donde lo desarrolla más explícitamente es en su *Sistema de filosofía sintética,* donde figura su tesis famosa sobre el *Incognoscible*.

Podemos establecer una concepción científica del mundo, pero siempre se estrellará en un límite, que generalmente no suele reconocerse, por desgracia. Por su parte las religiones, cuya función comienza normalmente en este límite, cometen la equivocación de querer entrometerse más acá de esos límites, con peligro de entrar en conflicto

con la ciencia. Todas las luchas entre uno y otro bando parten de aquí.

Ciertamente, las religiones son diferentes y abarcan una gama inmensa en la que se escalonan en valor desde el más elemental fetichismo hasta el cristianismo más perfecto. Pero todas pretenden revelarnos algo que no podemos alcanzar sin ellas. Creen darnos luz, y no sólo inducirnos a la adoración. Indudablemente que a medida que son más perfectas conceden más importancia al misterio, pero nunca lo eliminan totalmente. Su afirmación más sublime consiste en decir que ningún pensamiento ni imagen pueden expresar al Absoluto, que la Divinidad supera en perfección cuanto podemos pensar o decir sobre ella. Es un resultado notable; pero para que se termine la evolución religiosa tiene que llegar más lejos aún y reconocer la totalidad del misterio; que lo mismo los pensamientos que las imágenes no sólo son inadecuadas, sino que carecen en absoluto de valor, que su empleo sólo puede engendrar contradicciones, como la de concebir a Dios simultáneamente como personal y como infinito, como causa universal y por lo mismo causa de sí mismo, etc.

Lo mismo pasa a la ciencia. Aunque ésta se mueve en el campo limitado y relativo de la experiencia, incurre también en contradicción en cuanto pretende percibir lo absoluto y rechazar el misterio. Las nociones más generales que empleamos, como movimiento, espacio, tiempo, fuerza, y en el mundo interior, personalidad, conciencia, querer, etc., son inservibles respecto al absoluto: se resuelven en contradicción sin despejar en nada el misterio.

Además, todo conocimiento es conocimiento de alguna cosa que no sea otra cosa distinta, y el absoluto no puede cumplir esta condición. Ninguna cosa es distinta con relación a él ni él con relación a sí mismo. Más aún: todo lo que conocemos lo conocemos por afinidad o analogía con algún elemento que nos ayuda a conocerlo. Ahora bien, el absoluto no puede ser análogo a nada ni parecerse a nada, puesto que nada hace número con relación a él. O el absoluto no existe o lo abarca todo.

¿Habrá que decir entonces con Hamilton y Mansel que el absoluto es un concepto puramente negativo y que no hay más valor positivo que lo relativo? De ninguna manera. Por el mero hecho de decir relativo nos referimos a un absoluto tan real como él y contrario

suyo, como lo son las tinieblas de la luz. Suprimir el absoluto a título positivo equivaldría a convertir lo relativo en absoluto. ¿No es esto lo que hacen los pretendidos ateos? De hecho el movimiento de la conciencia alcanza infinitamente más lejos que cualquier realidad particular, y mientras subsiste la conciencia, destaca más este carácter que el de cualquier otra creencia. El conocimiento científico es como una esfera que a medida que se ensancha va presentando más puntos de contacto con lo desconocido.

Por lo tanto, el conocimiento debe percibir algo positivo fuera y por encima de sí mismo, algo ilimitado más allá de lo limitado, algo indeterminado pero real, más allá de lo determinado que captamos por la experiencia. Ese indeterminado e ilimitado evidentemente adquirirá en nosotros una forma limitada y distinta, en cuanto lo pensemos; pero concebimos que puede existir y subsistir en sí mismo independientemente de esa forma. El concepto que mejor nos lo representa es el de fuerza. Nos es imposible medir y caracterizar la Fuerza absoluta. Lo único que podemos hacer es suprimir mentalmente los límites que comprobamos en las diversas manifestaciones de esa fuerza.

Esto supuesto, la ciencia y la religión tienen ya un punto de intersección y una garantía para evitar los conflictos: ese punto de convergencia es la aceptación común del misterio. La ciencia lo acepta como su límite y la religión como su objeto. A ese Incognoscible se dirige la religión y ante Él se inclina la ciencia.

Sin embargo, dada la forma en que estamos hechos y supuesto que vivimos de ideas concretas y determinadas, tendemos instintivamente a incluir en ellas al mismo Incognoscible. Al representárnoslo así se nos hace manejable, y esa es la única manera en que nos puede ser realmente útil. Es, pues, prudente conservar las formas positivas de la religión, sin las cuales los hombres se extraviarían en el vacío y todas las imperfecciones de nuestra naturaleza, faltas de freno, se desencadenarían mucho más de lo que les permite el reino de la fe. Llegará un tiempo en que será innecesaria esta cautela, cuando el género humano haya evolucionado lo suficiente para practicar una moralidad en cierto modo "orgánica". Pero indudablemente aún estamos muy lejos de esto. Entretanto, fuerza es reconocer que aun las religiones más burdas poseen un "alma de verdad" y que las más

perfectas tienen derecho a nuestra paciencia, a pesar del cúmulo de imperfecciones que aún las afean.

No puede negarse que también tiene su "alma de verdad" la concepción espenceriana del absoluto y del Incognoscible, de la religión con relación a la ciencia y de su misión y objeto. Sólo que todo esto adolece de graves lagunas, equívocos y malentendidos de consecuencias serias.

Así establece claramente los límites de la ciencia, aunque hay aquí un sobreentendido del que aún no hemos hablado. Spencer empalma con Kant y con la crítica de las antinomias. Las nociones positivas que emplea en sus explicaciones científicas sólo representan para él símbolos del misterio general que implica el Incognoscible. Concebido así el mundo puede llamarse ilusorio lo mismo que real, estando como está compuesto por *x* minúsculas, símbolos de una *X* mayúscula, sin nada que les dé consistencia ni firmeza. De hecho, el mundo que nos describen procede de la materia nebulosa, y procede por una serie de transformaciones de carácter "metamórfico". La positividad que se anuncia en todos sus escritos falla aquí un poco, y por desgracia en la misma base.

No pueden fijarse legítimamente límites a la religión sino a condición de que demuestre o haga ver que es inaceptable la idea de revelación, bien sea *a priori* o previa discusión. Pero ni en Spencer ni en ningún otro sitio encontramos justificación para semejante veredicto. Es verdad que el Absoluto divino es incognoscible en sí mismo. Pero de aquí no se sigue en modo alguno que no haya forma de expresar válidamente algunos de sus aspectos. El simbolismo no hace más que intentarlo; la *analogía* tomista lo logra, desde un punto de vista metafísico, sin sacrificar ni el misterio, pues lo deja intacto en toda su plenitud, ni la vida religiosa con sus conceptos y sus formas tan legítimas como indispensables.

Esa creencia en una humanidad tan desarrollada que sea capaz de practicar una moralidad espontánea, *orgánica,* al estilo de la de la abeja, con su colmena y su miel, es una utopía un poco demasiado arbitraria. Ese "esperar" que nos aconseja el autor podría ser un largo "esperar sentado". Y aunque llegase el caso, siempre sería una moralidad falta de adoración y de culto en sus formas normales y humanas, es decir, falta de la misma religión.

Nosotros sabemos que la verdad en estas materias quedó formulada filosóficamente y de una manera completa desde el siglo XIII; por eso nos duele comprobar esa regresión tan marcada como nefasta. Los elementos de verdad, contenidos en la teoría espenceriana, prescindiendo de la reflexión personal del pensador, le vienen de esa corriente filosófica y religiosa que lo arrastra consigo, y cuyos manantiales y derivaciones diversas nos son ya perfectamente conocidos.

CAPÍTULO XV

LA RENOVACIÓN ESPIRITUALISTA

I. MAINE DE BIRAN Y LA RENOVACIÓN ESPIRITUALISTA

Los excesos del positivismo no pudieron impedir que continuase su curso la corriente espiritualista. Nunca se había interrumpido, aunque se había estancado ante ciertos obstáculos. Veinte años antes de las elucubraciones de Comte, se había iniciado un trabajo muy diferente que iba a desencadenar bien pronto otros similares, a pesar de tantos obstáculos y en virtud de ciertas contribuciones laterales, que ya conocemos en parte.

Me refiero a Maine de Biran. Un retroceso en el tiempo, pero no un error de método, según mi opinión.

Tengo interés en hacer observar desde el principio que la renovación espiritualista —como podrá comprobarse a continuación— implica la vuelta a un realismo moderado, que pueda servir de base a una buena metafísica, la repulsa de todo lo que huela a monismo materialista o a puro determinismo; y el reconocimiento de la posibilidad racional de un orden religioso.

Con frecuencia se ha desestimado el mérito de Maine de Biran. No estoy seguro de que se lo aprecie debidamente en nuestros días. Acaso se deba esto al carácter esporádico y poco sistemático de sus declaraciones. A mi juicio, fue Maine el gran artífice de la renovación metafísica en Francia; es verdad que con el concurso de los eclécticos y tradicionalistas, pero también a pesar de todo lo que tenían de convencional. Sin oponerse al espíritu científico, y hasta insistiendo en la

crítica antidogmatista provocada por él, amplió las bases del debate poniendo de relieve que los hechos interiores son tan hechos como las comprobaciones exteriores de la ciencia, y que la razón puede construir su edificio sobre esos cimientos. Así deshizo la pretendida oposición entre positivo y espiritual.

Cuando más adelante compruebe la lucha interna que desarrolla en nosotros el elemento espiritual contra sí mismo, acaso lo sentirá como una invitación a remontarse a las fuentes manantiales. En realidad, Maine se fue aproximando ideológicamente a su Iglesia a medida que profundizaban sus ideas, como atestigua su *Journal:* murió en unión con ella. Ante este hecho sería difícil encontrar un testimonio más directo y más fehaciente que el suyo en favor de nuestra tesis.

LA VIDA DE MAINE DE BIRAN

Francois-Pierre-Gontier de Biran, llamado Maine por el nombre de unas tierras que pertenecían a su padre, nació en Bergerac el 29 de noviembre de 1766. Hizo en casa sus estudios primarios; luego siguió estudiando en Périgueux, y a los 19 años entró en las Gardes du Corps. En 1789 estalló la revolución. Los días 5 y 6 de octubre formó parte de las tropas encargadas de defender a Luis XVI contra las turbas capitaneadas por Maillard. Disuelto su cuerpo, se retiró a sus dominios de Grateloup, en Dordogne, mientras pasaba la tormenta.

En 1795 se le nombró administrador de su departamento. En 1797 formó como miembro del Consejo de los Quinientos. Destituido el 18 de *fructidor,* se retiró nuevamente de la vida pública, hasta que el Imperio solicitó sus talentos administrativos. Fue consejero de prefectura en 1805, subprefecto de Bergerac en 1806, miembro del Cuerpo legislativo en 1809, y miembro de comisiones importantes. Durante la Restauración fue diputado, cuestor de la Cámara y consejero de Estado.

Siempre y en todas partes se mostró íntegro, moderado y fiel a sí mismo. Fue gran maestre del Gran Oriente, pero sin incurrir en el vago idealismo tan en boga en esa institución, tan diferente por lo demás de lo que llegó a ser con el tiempo. Estuvo muy metido en los ambientes intelectuales de su época, academias y salones. Él mismo

recibía a los sabios y tomaba por su cuenta ciertas iniciativas en materia de cultura y de enseñanza. Fue amigo de Cabanis, de Royer-Collard, de Ampère, de Guizot y del joven Víctor Cousin.

Escribió muchas memorias, dirigidas generalmente a academias; merecen mencionarse especialmente: *Perceptions obscures, Le Système du docteur Gall, Sommeil, Les songes et le sonambulisme, Habitude, Décomposition de la pensée, Aperception inmédiate, Rapports du physique et du moral.* Otra memoria sobre la *Habitude* en 1803, *Examen des lecons de philosophie de Laromiguière* en 1817 y *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* en 1819.

He aquí las obras en que se proponen las cuestiones generales de metafísica como prolongación de la doctrina del *esfuerzo,* que constituye el fondo de sus primeros estudios: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, Commentaires sur les Méditations métaphisiques de Descartes, Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques, Note sur l'idée d'existence, Nouveaux essais d'anthropologie,* y por supuesto, el *Journal intime,* testigo de una búsqueda ansiosa y noble, que tan poco ambiente parecía habría de encontrar en una vida al parecer totalmente exterior.

Aunque por razón de sus cargos tiene que consagrarse a actividades externas, en el fondo lo que le atraía era el pensamiento, y en él se fue sumergiendo cada vez más, mientras se ocupaba de todo lo demás como un "sonámbulo", según su propia expresión. Así continuó con un apasionamiento, que iba aumentando con el tiempo, su marcha hacia la verdad, entre achaques de salud que acabaron con él el 20 de julio de 1824, cuando tenía 58 años.

EL MÉTODO

En el momento de despertar a la vida del espíritu se vio solicitado por dos corrientes doctrinales diametralmente opuestas: una de tendencia racionalista, derivada de Leibniz, Malebranche, Spinoza y Descartes; otra procedente de Locke, que desembocaba en el empirismo y que más tarde daría origen al positivismo. Aquélla le decepcionó por su carácter apriorístico, y ésta por sus deficiencias tan patentes. ¿No habría entre las dos una vía media con más elementos concretos que la primera y más espiritualidad que la segunda? Así lo creyó

Biran, y después de hacer la crítica sucesiva del método racionalista, que él achacaba a Leibniz, y del método empírico, cuyo representante más cercano era a su juicio Condillac, emprendió un tercer camino, que constituiría su posición peculiar.

Históricamente partió de Condillac, o más exactamente de los llamados *ideólogos,* porque se dedicaban a investigar el origen de las ideas: como Cabanis, Destutt de Tracy, de Gérando, Volney, Guinguené, Garat, Laromiguière. De ahí arrancó y ahí se estacionó lo bastante para encontrar más tarde sus fallas. "Todavía estaba yo en la edad, dice, en que la imaginación imponiéndose a la reflexión, quiere acapararlo todo" [1]. Pero no tardó en rebelarse contra una teoría que pretendía explicar el entendimiento a base de una simple elaboración de los datos sensibles, aun teniendo en cuenta, como Cabanis, el papel de las impresiones internas, y como Destutt de Tracy el de la facultad motora [2]. Vio que era indispensable admitir una actividad específica del espíritu; de esta comprobación capital pasó en seguida a establecer el método que implica, declarando que esa primacía de la experiencia, que él seguía aceptando, debía hacerse extensiva desde el mundo exterior a las realidades íntimas, del objeto al sujeto. Quiso sustituir los procedimientos puramente objetivos, que trataban al alma como una estructura cuyas capas y proporciones podían señalizarse y medirse, por el método reflexivo, que coloca al sujeto frente a sí mismo como sujeto, y encuentra allí sus *datos,* igual que pueden encontrarse en la naturaleza exterior. También esto es experiencia; así se ampliará el método empírico hasta transfigurarse por completo.

Así reaparece el "conócete a ti mismo" de Sócrates, tal como lo había interpretado Agustín, pero con un nuevo matiz. Biran creyó descubrir "la realidad de todas las cosas" en el yo percibido inmediatamente, bajo los auspicios del esfuerzo voluntario; es decir, que de esa manera quiso obtener por vía de análisis todas las nociones esenciales de la metafísica, como la de sustancia, unidad y pluralidad, causa y efecto, y ante todo y sobre todo la de ser.

Indudablemente, estas son nociones abstractas, y su expresión conceptual, tal como la traduce el lenguaje, puede parecer un simple

[1] *Essai sur les fondements de la psychologie,* introd.

[2] Cfr. *Mémoire sur l'influence de l'habitude,* introd.

producto del espíritu; pero en el fondo del sujeto pensante esas nociones tienen una realidad sólida y primitiva, siempre que el sujeto se perciba a sí mismo como existente, uno, duradero, idéntico a sí mismo en el transcurso de su desenvolvimiento, y como causa o fuerza productora del movimiento. Pero aún no llegó el momento de explicar en qué forma puede uno adquirir esas nociones.

En su *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* dirigida a la Academia de ciencias morales y políticas a comienzos de 1803, abrió brecha en el principio del empirismo en páginas inmortales, cuarteando también por anticipado las bases del positivismo, y abriendo así el camino a la renovación de la metafísica de los siglos XIX y XX. Escribió Maine: "Sin desestimar el rango que ocupa en la ciencia del espíritu humano una filosofía fundada totalmente en la experiencia, ni las ventajas de las diversas teorías relacionadas con ellas, aún se podría buscar fuera de ellas, y en consideración a los resultados, principios de orden superior; se podría poner en duda el valor definitivo del proceso condenatorio que se ha entablado a la metafísica en nuestros días bajo apariencia jurídica, y consiguientemente, mantenemos a la expectativa, en una actitud de equilibrio entre las decisiones tajantes que pretenden excluirla del campo de las ciencias y los títulos que hacen valer en su favor ciertos abogados poderosos".

Siguiendo esta misma pista, observó Biran que en las mismas ciencias físicas, y mucho más en las fisiológicas y psicológicas, se descubre siempre más allá de la experiencia sensible en que antes se habían encastillado, "otro mundo hipersensible, y que esto nos pone en el dilema de llegar a conocer sus fundamentos, si es que existe, o por lo menos a probar su no existencia para poder vivir en adelante pacíficamente en este mundo que nos tocó en herencia". Esto supuesto y ateniéndonos al método, cabe preguntarse si el análisis de los hechos tal como lo practica el empirismo puede llegar hasta los "confines de una filosofía verdaderamente primera" y "coger los primeros eslabones de la cadena".

De hecho, ni siquiera los mismos físicos se atienen a lo que debiera constituir teóricamente el método preconizado por Newton y por los empiristas —así lo demostró más tarde Meyerson desarrollando la idea que aquí preludió Biran de una manera impresionante—. Dicen que se contentan con los hechos y con sus relaciones mutuas. Lo que

buscan en realidad es su causa. "En vano pretenden encerrar el pensamiento en la concepción clara del hecho generalizado; los signos destinados a circunscribirlo entrañan siempre algún rodeo secreto hacia la causa desconocida que la imaginación ansía captar." "Nos es imposible dejar de admitir la existencia de una causa o fuerza productora de los efectos que comienzan a aparecer o de las formas que surgen sucesivamente." "Indudablemente, se puede descender o subir por la serie indefinida de los efectos sin cambiar nuestro punto de vista, pero de esa manera no haríamos más que dar vueltas perpetuamente al círculo o recorrer la serie infinita sin encontrar su causa. Para concebir la necesidad de su realidad hay que admitir, fuera de lo que se nos representa, algo que no pertenece al mismo género ni a la misma naturaleza que el fenómeno observado." Y concluye: "Si es verdad que el sujeto pensante no puede prescindir de la noción necesaria de causa, como no puede prescindir de sí mismo, ¿para qué violentar a la naturaleza y disimular bajo formas artificiales una noción que siempre conserva su valor real en el fondo del pensamiento, por más que hagamos por desecharla?".

Aquí vemos expresada de una manera bastante impresionante la imposibilidad del *processus in infinitum*, y correlativamente, la necesidad de un *saltus* hacia una realidad extrafenoménica, sin incurrir por ello propiamente en ninguna extrapolación del principio de causalidad, como he indicado en repetidas ocasiones.

En el campo psicológico observa Biran que los empiristas e ideólogos pretendieron completar el análisis del pensamiento con el de los signos en que se expresa, que son los fenómenos orgánicos y los términos del lenguaje. Pero por debajo de los términos del lenguaje está el pensamiento del autor, que nunca llegan a traducir totalmente las palabras; e igualmente, bajo los fenómenos orgánicos bulle todo un mundo íntimo que son incapaces de revelar todos los procesos sensibles, y ante todo un esfuerzo activo que sólo puede captarse mediante un repliegue sobre sí mismo y mediante una especie de convergencia consigo mismo. Eso sin contar con que el sentimiento o la sensación de sí es algo totalmente distinto a un fenómeno aparecido en el sujeto, pues tal fenómeno es esencialmente impersonal, objetivo. ¿Quién no ve que el paso de lo objetivo a lo subjetivo, de lo impersonal a lo personal no puede conocerse sin recurrir a algo distinto de un aná-

lisis puramente fenoménico? Por más que la estatua de Condillac se convierta en esencia y olor de rosas, no podrá empezar a existir por sí misma. Puede *devenir,* pero sin experimentar, y así queda sin explicar la misma sensación.

Con esto no pretende Biran volver al método del siglo XVII tal como lo propugnaban Descartes y Leibniz. Él mismo se defiende enérgicamente contra semejante acusación. A su juicio, semejante método resulta incierto y contrario a las leyes fundamentales del conocimiento.

Fundándose en el *Cogito* pretendió Descartes "percibir lo absoluto de la existencia en el mismo absoluto del pensamiento sustancial". Leibniz partió de la noción de fuerza, convirtiéndola en la esencia misma de las mónadas, a las que atribuyó una actividad absoluta, en virtud de la cual cada una de ellas representa el universo. Pero con esto traspasaba los límites de la experiencia para volar por los espacios imaginarios, en los que no encontramos más que arbitrariedades o cuando más, hipótesis. Hay que atenerse a la experiencia, pero sin restringirla indebidamente, es decir, que hay que mantener una vía media entre las abstracciones apriorísticas y la estrechez del empirismo corriente. No aceptar más que hechos, pero aceptar lo mismo los hechos interiores como los exteriores, tanto los implicados en el mismo movimiento de la vida como los que sólo aparecen como signos.

LA DOCTRINA DEL ESFUERZO

Con esta convicción dentro del alma Biran se propuso encontrar por su cuenta un hecho primordial que le permitiese establecer una filosofía sobre bases inquebrantables. Sin alejarse del *Cogito,* aludió ya desde el principio a una idea de Pablo. Escribió Biran: "Es capital la distinción entre el hombre interior y el exterior; y constituirá la base de todas nuestras investigaciones ulteriores" (*Journal,* 28 de agosto de 1819). Pero esto mismo tenía su peligro: el de destacar en la introspección fenómenos singulares, personales, y atribuirles indebidamente un valor universal. Pero es una trampa que puede evitarse, y Biran está sobre aviso. Precisamente parte del singular para encon-

trar en él la prueba de lo universal; pues el objeto de su investigación es lo universal y no lo individual.

No desecha, pues, el *Cogito,* sino que lo rectifica y profundiza conforme a sus propias ideas doctrinales y metodológicas.

Biran no cree que el pensamiento pueda constituir un fenómeno primario ni una base para construir un sistema filosófico que abarque todo el ámbito de la realidad. No hay pensamiento sin un juicio de existencia sobre el sujeto y sobre las cosas, y no hay tal juicio sin un esfuerzo del sujeto y la correspondiente resistencia del objeto, término del conocimiento.

Con Descartes, dice, hay el peligro de extraviarse doblemente. Primero, no concibiendo al sujeto pensante únicamente como tal, sino como *cosa,* con el consiguiente peligro de aplicarle los métodos objetivos propios de las ciencias físicas, incompatibles con el sujeto. Y segundo, rompiendo así la relación inmediata entre el sujeto pensante y el cuerpo sobre el que actúa. Así queda disociado y descuartizado el yo, con la consiguiente retahila de consecuencias.

El primer peligro apuntado tiene su parte de verdad, pero contradice un poco lo que concedimos anteriormente y volveremos a tocar más adelante, sobre la búsqueda de un absoluto —sustancial o causal— más allá de los fenómenos. También encierra un equívoco, que ya discutí ampliamente [3]. No hay necesidad de considerar el yo sustancial como *cosa* en el sentido empírico de la palabra, y el mismo Biran admitirá más tarde esa noción en su verdadera acepción. La segunda crítica pega de lleno en el falso espiritualismo cartesiano, y no podemos por menos de aceptarla sin reservas por lo que se refiere a Descartes. Nótese, con todo, que esa desviación señalada por Biran no es fatal. Agustín supo evitarla lo mismo que muchos de los que elucubraron sobre el *Cogito* antes y después de Descartes.

En cualquier caso, he aquí la posición que adoptó Biran: No hay que decir: *Yo pienso, luego soy,* sino algo más profundo, que es: *yo quiero, luego soy* [4]. Ese querer así mencionado es el dinamismo del

---

[3] Cfr. supra, t. I, págs. 359-361.

[4] Obsérvese que estas dos fórmulas no se contradicen, si concebimos el querer como el peso del pensamiento, como el dinamismo correspondiente a la forma de conocimiento, como lo entiende el tomismo. Pero la continuación

yo profundo ejerciéndose sobre su organismo, en cuyo proceso y en un estadio más avanzado podrá producirse el despertar del pensamiento.

¿Por qué partir de un fenómeno secundario y derivado, en vez de remontarse a la misma individualidad, al ser vivo, para percibirlo en su unidad y proceder luego a un análisis que lo aclare sin destruirlo? El hombre no es un *compuesto* en el sentido de que sea el resultado de una composición ni de una unión, que Biran y los tomistas consideran totalmente ilusoria. Descartes no supo integrar el alma y el cuerpo. Leibniz, siguiendo a Suárez, habló de un *vinculum substantiale.* Si alguien se empeña en mantener esa noción debe buscarla en el dinamismo interior. Esa es la misión del querer profundo, precisamente por su simplicidad. Pero ese *vinculum* debe observarse desde dentro, no desde fuera. Y se lo descubre ejercitándolo; sin eso, no pasa de ser más que un misterio tan inconcebible, como los demás.

Por tanto, el descubrimiento de Biran consistió en considerar el esfuerzo vital como punto de partida de la especulación universal, a la manera del *Cogito* cartesiano, al que pretendía sustituir. Se trata de un hecho fundamental en el que entran en juego el cuerpo y el alma, el espíritu con su libertad y la naturaleza con su determinismo, la iniciativa y la resistencia, la acción creadora y la sujeción. El esfuerzo es la señal de una naturaleza fronteriza, por lo que ofrece un punto de partida excelente para explorar el doble panorama que nos revela con su doble actividad.

Esto supuesto, se comprende fácilmente que el *esfuerzo* biraniano sea un hecho *sui generis,* que sólo puede definirse por sí mismo. No es de naturaleza fisiológica, sino "hiperorgánica". Pero tampoco es una fuerza incondicional como supuso Leibniz, ni una energía espiritual en el sentido sustancialista de Descartes. Connota un modo de acción, y no un *alma* independiente y cuasi estática. El alma vendrá por otro camino. Sólo podemos conocer el mismo esfuerzo "por conciencia", y nunca por designación ni por experiencia objetiva ni por abstracción. Cuando intentamos analizarlo se descompone en dos elementos asociados, que son: "Una fuerza hiperorgánica relacionada naturalmente con

del texto biraniano demuestra que el *yo quiero* tiene aquí un sentido muy diferente.

una resistencia viva"[5]; pero de forma que la única realidad concreta es la relación entre ambos elementos. Se trata de "una relación cuyos dos términos son distintos sin estar separados"[6]. Ocurre lo mismo que con la materia y la forma de los escolásticos, según los cuales la síntesis concreta precede al análisis hilemórfico, y como con la duración bergsoniana, que es única y anterior a toda división empírica del tiempo.

¡Qué lejos estamos de los sensualistas, que consideran homogeneo lo que transmiten los sentidos al ser interior y lo que retransmite éste! Aquí, en realidad, hay heterogeneidad y novedad respecto a las acciones y reacciones puramente orgánicas y sensoriales. Mientras el cerebro no haga más que reaccionar homogéneamente a las excitaciones recibidas, no puede producirse ningún sentimiento de conciencia. Éste pertenece a otro orden y se produce en otro plano superior al nivel de los reflejos.

LA PSICOLOGÍA HUMANA

Siguiendo su teoría del estuerzo Biran desarrolló toda una psicología espiritualista, aunque tan ajena al "espiritualismo" cartesiano como claramente afín al tomismo. En el ínfimo grado del ser humano coloca las afecciones que escapan a la conciencia, pero que ejercen sobre el ser una influencia a veces decisiva. En penetrando en ellas el esfuerzo voluntario, se elevan asimilando más o menos la naturaleza de éste. Pero esta elevación no puede producirse de abajo a arriba. Las afecciones orgánicas no pueden elevarse a la conciencia por sí mismas, como tampoco la conciencia puede remontarse por sí misma a la libertad. En ese sentido hay solución de continuidad. El esfuerzo voluntario supone un esfuerzo espontáneo, un brote autónomo que no puede explicar ningún mecanismo, pues precisamente el organismo y la organización están sujetos a él. El *yo* controla al *mí,* según la expresión de W. James. El segundo participa del primero, como en la antropología tomista, y así es como la razón puede gobernar las pasiones,

5 *Essai sur les fondements de la psychologie,* 1.ª parte, sección II, c. 1.
6 *Ibid.*

mientras que ni las condiciones orgánicas ni las pasiones pueden incorporarse al libre albedrío, por muy sublimadas que se las suponga.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Respecto a los problemas tan peliagudos que suele plantear el libre albedrío, no es difícil resolverlos de acuerdo con el determinismo fisiológico afirmado por la ciencia, dentro de la concepción biraniana del esfuerzo simple y de la unidad psico-orgánica del hombre: Biran sólo ve en ello dos aspectos diferentes de un mismo hecho. Si examinamos el fenómeno a la luz de sus manifestaciones orgánicas todo parece obedecer a un determinismo riguroso. Pero si lo miramos a la luz del mismo querer, todo parece libre. No se produce ningún salto brusco entre el esfuerzo libre y los movimientos corporales, puesto que éstos no son más que la manifestación de aquél. No se da una componente nueva, sino una exigencia de unidad, un cambio de clima interior que afecta forzosamente al cuerpo como respuesta al cambio del alma. Aquí no se exige a la ciencia ningún sacrificio, sino únicamente que no traspase sus propios dominios ni pretenda imponer sus puntos de vista a disciplinas totalmente distintas, y que son las únicas capaces de descubrir el aspecto hiperorgánico del problema.

RAMIFICACIONES METAFÍSICAS

Vimos que Biran rechazaba con energía lo que llamaba el método *a priori*, que comprende lo que nosotros llamamos método racional. Con ello parece herir de impotencia total a la metafísica. Pero ¿no es verdad que su *esfuerzo* contiene ya en sí un elemento metafísico, ya que desborda el fenómeno, aunque está vinculado a él por esa relación que constituye toda la realidad concreta?

Por otra parte, él mismo reconoció el hecho de que el espíritu humano aspira irresistiblemente al absoluto y no puede encontrar reposo intelectual más que en él; que sin eso le parece que todos los conocimientos quedan al aire, con carácter provisional e inacabados en sí mismos. Por ejemplo, Biran está seguro de que en todo rigor

el esfuerzo que nos hace percibir nuestra existencia individual sólo se percibe mientras dura, y por tanto no basta a demostrar nuestra existencia permanente y sustancial. Y sin embargo, creemos invenciblemente en ella. ¿Cómo suponer que desaparecemos cuando dormimos, o cuando tenemos un ataque de epilepsia, etc.? Necesariamente concebimos el yo consciente como el modo de una realidad que lo desborda. Esto es lo que se llama alma. Nada conocemos sobre su misma esencia. Descartes se equivocó al intentar penetrar su naturaleza. Kant, en cambio, acertó al distinguir los *noúmenos* de los *fenómenos*. Sin embargo, hemos de reconocer "la actividad absoluta de una sustancia o fuerza, que se nos impone bajo el nombre de alma, a pesar de no conocerla" [7].

Lo mismo se diga sobre la realidad de las sustancias corporales. El razonamiento que hizo Descartes a propósito de ella peca de falacia. No hay modo de *demostrar* la realidad de un mundo exterior, como causa de las sensaciones. Pero se nos impone invenciblemente en calidad de causa permanente de nuestras experiencias sucesivas, aunque únicamente bajo el aspecto de causa.

Finalmente la misma existencia de Dios se nos impone por una exigencia imperiosa de nuestro pensamiento. Sin Él nos sería imposible concebir la existencia de las realidades exteriores y de la nuestra. Las existencias individuales aparecen contingentes, fugaces. "Nuestra mente se eleva hasta una causa eficiente necesaria, eterna, que produjo al ser contingente" *(Ibid.)*. Esa causa suprema "es a la esencia y a la existencia contingentes, lo que nuestra alma, fuerza motora, es a los movimientos que inicia en el cuerpo" *(Ibid.)*. Naturalmente, sólo podemos percibir a Dios de esa manera en concepto de causa. Su esencia permanece impenetrable a nuestra mente.

Todo esto resulta un poco laborioso, como se ve; pero con ello Biran restableció sin género de duda el objeto metafísico en todos sus aspectos esenciales. En frase de H. Bergson, Biran concibió la idea de una metafísica que se elevaría tanto más alto hacia el espíritu en general cuanto más penetrase la conciencia en las profundidades de la vida interior" [8]. Esto evoca el *nosce teipsum* que Agustín tomó

7 *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac.*

8 H. Bergson, *La Philosophie*, pág. 12, col. "*La Science française*", Paris, Larousse, 1915.

como base de su ascensión hacia Dios. Todo esto encaja perfectamente en el tomismo, siempre que se decida uno a sacar las consecuencias naturales y necesarias de las premisas admitidas previamente.

Pero aquí debemos subrayar un equívoco verbal. Maine de Biran llama *creencia* a la adhesión forzosa de la mente a las afirmaciones absolutas que postula nuestro conocimiento de lo relativo. Pero esto es desconocer la noción tomista de la demostración *quia,* que sería una solución para él, puesto que todo lo que pretende salvar es el carácter incognoscible de los *noúmenos* —llamados sustancias corporales, alma o Dios—. También Tomás concibe a Dios como incognoscible en sí mismo, y al alma como un "quid", "quoddam principium" postulado por los hechos humanos, y lo mismo se diga de las *sustancias* físicas. Sólo pueden determinarse en dichos noúmenos los atributos correlativos a los requisitos que nos obligan a afirmar su existencia. Pero esto no quita que permanezcan en un plano extraempírico que justifica el que los llamemos incognoscibles en sí mismos.

A juicio de Biran, hay que distinguir "entre lo que conocemos o podemos conocer mediante el ejercicio de todas nuestras facultades y lo que creemos y nos vemos forzados a creer independientemente del ejercicio de nuestras facultades" [9]. De todo el contexto de este pasaje resulta evidente que esta distinción coincide con la distinción tomista entre lo que podemos conocer con un conocimiento *propter quid* y lo que conocemos sólo por demostración *quia.* Porque son cosas muy distintas creer y "verse forzado a creer", una distinción que el tomismo acertó a expresar mucho mejor con el término de una demostración *quia est.*

Sea lo que sea de esto, el fondo de las cosas no se altera. Biran rompe con el positivismo y el empirismo y abre el camino a la metafísica espiritualista, a la que él mismo se afilia. Sólo que quiere montarla sobre el cimiento de su invención, sobre el "hecho psicológico", cuya primera expresión es el sentimiento del esfuerzo. Así se transporta la discusión sobre el *primum cognitum,* y desde este punto de vista resulta de interés secundario. Además Biran fluctúa entre el intuicionismo empirista al estilo de Bergson y el método reflexivo de forma dialéctica, aunque en contacto constante con los datos in-

[9] *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* sección 1.ª

mediatos; y termina por adoptar aquí una actitud en conformidad con su tendencia dominante, esencialmente psicológica y práctica. En vez de *demostrar* lo absoluto, quiere intentar experimentarlo, incluso al mismo Dios. Naturalmente, la vida moral y religiosa es la que le ofrece la verdadera ocasión, como a Bergson. ¿Podríamos dudar del Absoluto si pudiéramos vivirlo, sentirnos compartiendo su vida y en contacto interior con su naturaleza incognoscible? El método no es malo; sólo es de lamentar que a veces se lo presente como exclusivo. Además lo que más importa a nuestro propósito son las conclusiones, y éstas no ofrecen duda: son claras en el terreno metafísico y se extienden igualmente hasta el campo religioso, y eso —que es lo que aquí nos interesa sumamente— sin romper en nada las vinculaciones filosóficas.

RAMIFICACIONES RELIGIOSAS

Hubo un período de su vida en que Biran se sintió atraído hacia el estoicismo por su distinción esencial entre lo que ocurre en nosotros sin nosotros y lo que ocurre por nuestro esfuerzo voluntario. Así venía a confluir con la doctrina que supo inculcar tan categóricamente como necesarios y suficientes *los bienes que proceden de nosotros*. "No existe ningún sistema tan conforme con nuestra naturaleza" —escribió en el *Journal*, con fecha 23 de junio de 1816—. Yo mismo señalé en el estoicismo ciertos elementos afines a la doctrina cristiana [10]. Pero Biran no tardó en encontrar muchos puntos débiles en la rigidez estoica y en su propia seguridad. Entre idas y venidas y altibajos, de que tenemos constancia emocionante en el *Journal*, se fue orientando gradualmente hacia algo más elevado que el yo, hacia algo más consistente y abierto que el estoicismo. Entre el oleaje de sus pruebas y conflictos interiores, siente su vacío y exclama: "Ya he pasado demasiado tiempo dejándome llevar del torrente de los acontecimientos, de las opiniones, del flujo continuo de las modificaciones interiores y exteriores, de todo lo que pasa como sombra. Debo abrazarme hoy mismo al único ser inmutable, a la verdadera fuente de nuestras consolaciones en el presente y de nuestras esperanzas en el porvenir" (*Journal*, 16 abril 1815).

10 Cfr. t. I, págs. 197-198.

He ahí una nueva experiencia. Es verdad que recibió una educación cristiana, pero no dejó en él huellas profundas. Aunque es justo reconocer que no le animó ninguna pasión sectaria, pero el hecho es que compartió los sentimientos del siglo XVIII contra la "superstición", y que al elaborar su sistema, lo menos en que pensó fue en reservar un puesto a Dios. Pero una vez que recibió el golpe y se despertó su curiosidad crítica, se puso a buscar con el propósito decidido de no parar hasta averiguar la cosa a ciencia y conciencia. En el mismo pasaje citado y junto a esa especie de grito del alma, escribe: "En mi juventud me vi seducido y arrastrado por los sistemas materialistas que fascinaban mi imaginación, y así descartaba cualquier idea que no encajase en esos moldes. Lo hacía por ligereza más que por mala fe. Pero desde que mis propias ideas me llevaron muy lejos de esos sistemas, no he sentido ningún prejuicio contra cualquier consecuencia en firme a que quisiera llegar, ninguna prevención contra la fe ni contra la incredulidad. Si yo encuentro a Dios y las verdaderas leyes del orden moral, me sentiré dichosísimo y mi testimonio será más fidedigno que el de aquellos que se basan en sus prejuicios con la única intención de establecerlos mediante sus teorías". Más adelante H. Bergson escribirá consideraciones análogas.

Lo que más fuerza hacía a Biran para buscar fuera de sí fue el sentimiento creciente de su impotencia y de la ineficacia de su propia voluntad para gobernar su conciencia. La voluntad autónoma no es tan dueña de sus movimientos, a pesar de su pretendida fuerza de voluntad; y no le resulta tan fácil frenar los móviles de acción derivados de la sensibilidad. "El hombre es tan incapaz de elevarse por sí mismo al estado puro como de rebajarse a la pura animalidad" (30 septiembre 1817). En el fondo lo reconocen todos los verdaderos filósofos. Entonces llegan los cristianos hablando de la gracia. Biran se encabrita en nombre de la autonomía personal. Luego vuelve sobre su punto de partida y comprueba que, aunque el estoicismo pudo parecerle, incluso a él mismo, que estaba perfectamente de acuerdo con la naturaleza humana, considerada bajo ciertos aspectos, en realidad descuidó una parte esencial. El estoicismo "pretende reducir al imperio de la voluntad afecciones, sentimientos y excitantes que escapan totalmente a su control". Y además, concediendo que algunos superhombres encuentren en él suficiente satisfacción "¿qué ayuda pue-

de ofrecer a los pobres de espíritu, a los débiles pecadores, a los enfermos, a los que se sienten víctimas de todas las lacras de alma y de cuerpo, que perdieron o que nunca tuvieron sentido de su propia estimación? Aquí es donde triunfa el cristianismo ofreciendo a los más miserables un apoyo exterior que no les puede fallar mientras confíen en él, e infundiéndoles una verdadera satisfacción interior al sentir que no pueden nada por sí mismos" [11] (20 octubre 1819).

Además, en el mejor de los casos, el estoicismo se para en la resignación y en la tranquilidad del alma fundada en la paciencia. "Pero llegar a amar el sufrimiento, alegrarse de él viendo en él un medio de alcanzar la más alta felicidad, abrazarse voluntariamente con la cruz, a ejemplo del Salvador de los hombres, esto sólo puede enseñarlo y practicarlo el filósofo cristiano" (9 diciembre 1819).

Esta alusión a Cristo inspira a Biran una reflexión de tanto valor filosófico como religioso. La idea de la mediación del Hijo entre Dios y el hombre asegura al hombre en propiedad una ayuda que le viene de arriba. El milagro del Hombre-Dios ofrece a la humanidad una imagen de sí misma sin alterar en nada su vida espiritual. "Hablando en sentido humano y filosófico, Jesucristo es un tipo de perfección espiritual superior a la carne, a sus flaquezas y miserias; Él las comparte como hombre, pero flotando sobre ellas en virtud del espíritu cuya luz brilló en su frente con una aureola de pura luminosidad, muy superior con mucho a las más admirables adquisiciones de la sabiduría humana. Jesucristo fue también la más fiel manifestación del Padre de las luces; pero sólo representaría —aunque en grado más elevado— los valores que puede desarrollar cualquier hombre espiritual que le tome por modelo. Como mediador sublime entre Dios y el hombre mereció llamarse hijo único de Dios, pues no tiene ningún hermano que le iguale en virtud; pero pertenece a la misma familia humana, salió del mismo tronco que el resto de sus hermanos, que son todos los hombres que viven la vida espiritual y merecen poseer la gracia y la verdad, aunque nunca con la plenitud que el mediador" [12].

---

[11] Alusión evidente al dicho de San Pablo: *cum infirmor tunc potens sum.*

[12] *Nouvelles notes sur l'Evangile de S. Jean,* ed. Naville, t. III, páginas 318-319.

Por un movimiento instintivo y muy lógico pasa Biran de la idea de la gracia a la de la oración, que es la que la llama e incluso la procura por sí misma, "esa oración fervorosa, en que el alma humana se eleva hasta la fuente de la vida, a la que se une del modo más íntimo, sintiéndose como identificada por el amor" (19 marzo 1824). Y si su filosofía del yo representa una objeción a esa especie de alienación que suponen para el mismo yo estos estados en que culmina la vida cristiana, responde que el yo auténtico y verdaderamente consciente se sitúa naturalmente entre dos extremos: la alienación por fuerzas externas y rastreras (el *divertissement* de Pascal) y la alienación por las fuerzas íntimas y transcendentes, como son "la absorción de la persona en Dios y la abnegación total del yo que se pierde a sí mismo de vista" (18 diciembre 1818).

Si insiste el objetante intentando encontrar en los simples estados afectivos la explicación de los efectos que el cristianismo atribuye a la gracia, responde Biran que no hay derecho a discutir el testimonio que da el cristiano de su propia impotencia respecto a unas experiencias que siente con toda claridad, como la liberación eventual de la inestabilidad interior y de las miserias de la vida sensible y la posesión de una calma, de una alegría, de una certeza que no pueden explicarse con nada de cuanto ocurre en él ni a su alrededor.

Además, los más insignes pensadores de la antigüedad incluyeron en sus sistemas esa acción de la Divinidad en el hombre. Sócrates, Platón, Plotino y otros coinciden en esto con Juan. La *Moral a Eudemo* y el *Banquete de los siete sabios* suministraron a Tomás de Aquino el cuadro para su teoría sobre los dones del Espíritu Santo.

Confiesa Biran que en un principio no acertaba a comprender esta comunicación del espíritu humano con otro mundo. Pero añadía: "Ahora comprendo esa comunicación íntima con un Espíritu superior a nosotros, que nos habla y al que oímos interiormente, que vivifica y fecunda nuestro espíritu sin identificarse con él. Sentimos, en efecto, que ni los buenos pensamientos ni los buenos sentimientos proceden de nosotros. Ese contacto íntimo del Espíritu con nuestro propio espíritu constituye un verdadero hecho psicológico y no sólo de fe, supuesto que sepamos invitarlo y prepararle una morada en nuestro interior" (20 diciembre 1823).

Entre 1818 y 1824 nos revela el *Journal* el camino que siguió Biran para volver a encontrar la religión como vida del *espíritu*, en el sentido paulino de la palabra, en contraposición a la vida sensible, exterior al yo pensante y a la vida de ese yo en posesión de sí mismo, que hasta entonces habían acaparado exclusivamente su atención. Sin renegar de sí mismo vuelve a los tres órdenes de Pascal, en que la vida intelectual ocupa un lugar intermedio entre la espontaneidad sensible y la espontaneidad análoga, pero superior, de la mística, que brota de la gracia difundida en nuestras almas. Es como una existencia nueva, "como una adición de su propia vida, que le viene de fuera, de una región más alta que ella, a saber, del Espíritu-Amor, que sopla donde quiere" (15 agosto 1823).

Biran llega a declarar en una frase impresionante, citada anteriormente, que "sólo la religión puede resolver los problemas que plantea la filosofía". "Cuando realmente llegamos a ver y apreciar las cosas como son es cuando nos elevamos a Dios en un afán de identificarnos con Él por su gracia" (29 y 30 junio). Se inculpa por el tiempo perdido, y piensa con melancolía en tantos esfuerzos derrochados en el punto de partida, cuando se mostró tan reacio a avanzar por la pista. "Pasé todo el tiempo de mi juventud dándole vueltas a la existencia individual y a las facultades del yo... Cuando muy avanzado en años me puse a reflexionar... hube de lamentar el haber malgastado mi vida en levantar un simple andamiaje, sin ocuparme en construir el edificio o el complejo apropiado para la humanidad" [13].

Sin embargo, sigue pensando que el andamiaje era bueno. Por las mismas fechas censuraba a Bonald y compañía por establecer "ex abrupto" las nociones morales y teológicas como base de la ciencia, siendo así que constituyen su techumbre; y observaba que al descuidar las verdaderas bases favorecían el escepticismo y el materialismo que se proponían combatir. En nuestra ascensión hacia los conocimientos supremos hemos de partir del yo pensante y de su reflexión sobre las condiciones de sus actos. Esta ciencia "puramente reflexiva en su origen" es la que debe conducirnos al "establecimiento de nuestras relaciones con nuestros semejantes y a nuestras vinculaciones religiosas con el Ser Superior, infinito, del que salió nuestra alma y al

13 *Journal*, 28 julio 1823.

que aspira a volver por el ejercicio de las facultades más sublimes de su naturaleza".

Como resultado de esta visión sintética y comprensiva se propuso escribir una magna obra: *Nouveaux essais d'anthropologie*, en la que pensaba refundir toda su doctrina desde este nuevo punto de vista. A su juicio, esta obra sería de gran importancia. Con ella esperaba realizar "el tratado más instructivo y más completo de antropologia que se haya conocido" (octubre 1823). La muerte no le dio tiempo a realizar su plan, pero su diario es testigo de él. La trayectoria que recorrió Biran desde el comienzo hasta el fin de su actividad intelectual marca una evolución regular, que le condujo de Condillac a Agustín y de Cabanis a Pablo.

Su filosofía del yo, próxima pariente del *Cogito*, pudo arrastrarle como a tantos otros por los caminos del idealismo. Precisamente le reprochan los idealistas el haberse quedado a mitad de camino [14]. Él se defendió contra esa acusación recurriendo a una dualidad que era esencial al hecho primitivo invocado en primer lugar. Ese hecho es una *relación*. El esfuerzo interior encuentra una resistencia que le revela a la vez el sujeto y el objeto, el alma y el cuerpo, el ser pensante y el mundo. De esta manera la psicología exige lógicamente la ontología, en vez de encerrarse en una "espiritualidad" puramente idealista y de consecuencias fatales.

Cuando un buen día se le impuso la idea religiosa como un valor indispensable, Biran no encontró ningún obstáculo en su filosofía anterior. Estaba abierta a la objetividad del ser y por tanto también a Dios. Por su carácter individual, pero no subjetivo, puede socializarse, universalizarse y divinizarse sin romper su línea doctrinal. Así se vio enriquecida nuestra tesis con un testimonio excepcional, en espera de los que seguirían su ejemplo, gracias a la brecha que tan eficazmente contribuyó a abrir el autor del *Journal intime*.

---

[14] Cfr. L. Brunschvicg. *Le progrès de la conscience dans la philos. occid.*, t. I, pág. 213.

II. LOS FILÓSOFOS DE LA LIBERTAD

Este esfuerzo espiritualista, cuyo impulso inicial he atribuido a Maine de Biran, continuó a través del comtismo y después de él, mediante esfuerzos similares que tendían a liberar el pensamiento de la presión del determinismo y de los abusos de los métodos experimentales. El francés Jules Lequier y el suizo Charles Secrétan buscaron a la luz de la libertad, el primero una justificación de la fe, y el segundo un *primum cognitum* que apuntalase todo el edificio del saber.

JULES LEQUIER

Nació en Quentin (Côtes-du-Nord) en 1814; murió en Plérin, cerca de Saint-Brieuc en 1862. Ingresó en la Escuela Politécnica en 1834. Llegó a oficial, pero tuvo que dimitir por razones de salud. Se restablece y puede consagrarse a la investigación filosófica, en la que espera recoger gloria y por ella un matrimonio feliz. Puso en ello una pasión y una exaltación un poco enfermizas. En 1848 viene a agravarse su tensión interior con un fracaso político. Se abisma más y más en el trabajo hasta sucumbir en él, como Auguste Comte. En 1851 hubo que internarle, primero en Dinan y después en París, en el sanatorio del doctor Blanche. Al esfumarse totalmente en 1862 las últimas esperanzas de la deseada boda, recibió un golpe tan rudo que decidió poner fin a su vida. Un día va al mar y se echa a nadar hasta que se ahoga. En 1865 Renouvier publicó una compilación de fragmentos suyos, que reeditó Armand Colin en 1924 con el título: *Recherche d'une première vérité.*

Al proponerse establecer el conocimiento sobre bases sólidas, sobre "una verdad que se imponga por sí", Lequier no encontró cimiento más firme que la misma libertad de opción. El *Cogito* no le satisfizo, porque para abrir la puerta de la ciencia usaba como llave la misma ciencia. Quiere una base más profunda que la evidencia, pues "la evidencia es deductiva", aparte de que muchas veces es un producto de la sociedad, por lo que se ve viciada por los prejuicios colectivos

Pero allí está la libertad salvadora. Porque si me decidiese por la necesidad, dice, tendría que renunciar totalmente a la verdad y a la pretensión de fundarla. Pues al caer todo bajo la ley de la necesidad, lo mismo los errores que las verdades, no habría forma de distinguirlos, y desaparecería la distinción entre verdad y falsedad.

Añádase a esto que no se puede demostrar la necesidad universal. —Ni la libertad tampoco, dirá alguno—. Así es, pero la situación es distinta. La afirmación de la libertad hace posible el conocimiento y la vida moral; la afirmación de la necesidad, no. Al faltar la evidencia, no se impone la elección; y entonces el mejor partido que podemos tomar es el del mínimum de sacrificio con el máximum de beneficio. Yo opino libremente en favor de la libertad, y si se me opone el principio de causalidad puedo vencerlo oponiéndole el principio superior de la causalidad libre, que me pone en posesión eventual de la verdad y del bien.

Por consiguiente, el *primum cognitum* es la libertad: ella constituye la verdad primera, la "condición positiva" de todas las demás: a ella misma la afirmamos libremente. Ella estimula la investigación y explica las diversas actitudes del pensamiento: la duda, los tanteos, la evasión de los prejuicios, la liberación del hábito, la orientación hacia un objetivo, la independencia y la seguridad.

Lequier era un católico fervoroso. Estaba empeñado en pensar su fe y la pensó totalmente en función de esa noción de libertad que le obsesionaba. Fue un gran lector de la Biblia, de Agustín y de Pablo, y se propuso interpretar la creación, la omnipotencia divina, la providencia y la predestinación respetando y hasta exaltando esa preciosa libertad que constituye a sus ojos el fenómeno esencial del ser, el gran milagro. "¡La persona humana: un ser que puede algo sin Dios! ¡Prodigio aterrador! El hombre delibera y Dios espera su decisión."

¡Error metafísico, sin género de duda! Es verdad que existe el milagro. Recuérdese el pensamiento de Descartes: *tria milabilia fecit Deus*... Pero el milagro no está precisamente donde lo puso Lequier. Éste desconoció o no caló la doctrina de la transcendencia divina respecto a la autonomía humana. Tomás le hubiese ayudado desplazando sus puntos de admiración. Falto de este apoyo y de este guía se extravió, como se extraviarán Renouvier, William James y tantos otros en una especie de finitismo divino que altera la doctrina. Muy

poco ducho en materias teológicas, y exaltado por un misticismo intemperante, mezclaba constantemente los errores con las verdades; pero tuvo intuiciones geniales, e impresiona la fuerza de su convicción. Aunque lo que dice sobre este punto es en realidad inexacto si se lo analiza con rigor, sin embargo, se presta a una buena meditación. Por otra parte el conjunto de este pasaje tan bello rectifica en parte sus inexactitudes, como le ocurre en su papel de teólogo autodidacta animado de buena intención.

Lequier escribió sobre los misterios de la Trinidad y Redención, sobre la doble naturaleza de Cristo, sobre la presciencia y la predeterminación eterna. Se expresa con audacia, sagacidad e inexperiencia. No teme contradecir a los más respetables doctores ni a la misma Escritura, que de vez en cuando interpreta a su manera para arrogarse el derecho —al mismo tiempo que lo declina— de denunciar sus falsedades.

Hay cosas que no comprende y que pretende ridiculizar, como la comparación que empleó Tomás para dar una idea de la presciencia divina. Si vemos pasar un cortejo al pie de una torre, el espectador que está a ras del suelo sólo ve al que pasa ante él, mientras que el que lo contempla desde las almenas de la torre, divisa toda la comitiva. Así Dios desde lo alto de su eternidad y desde fuera del tiempo avizora simultáneamente todos los tiempos. —"¿Cómo no ves, objeta Lequier, que tu observador sólo ve realmente a la vez lo que en realidad forma un conjunto simultáneo?" Tomás le contestaría con una sonrisa: "¿Y cómo no ves tú que mi raciocinio se funda en la analogía de proporcionalidad y no en la de semejanza? Un fenómeno espacial como el de mi cortejo no es un fenómeno de duración, pero guardan ambos la misma relación respecto al ser que los transciende".

Estos malentendidos no son raros en Lequier. Vuelven a presentarse a propósito de la predestinación, que el autor discute con una penetración maravillosa, pero saltándose el nudo de la cuestión. ¡Hay que confesar que no le faltaron ayudas! Semejantes fallas o abusos de lógica tienen sus inconvenientes tratándose de ciertas cuestiones esenciales. Pero Lequier demuestra una sinceridad conmovedora, y realiza un gran esfuerzo por ponerse a la altura de los temas

religiosos más elevados. Cuando lo logra, sabe encontrar palabras, imágenes y giros a veces sublimes.

CHARLES SECRÉTAN

Nació y murió en Lausana (1815-1895). Fue suplente de Vinet en Basilea en 1835. Siguió los cursos de Schelling en Munich, de los que sacó no poco material para su obra. Estudió también a Leibniz, al que sableó tomándole muchas ideas. En 1837 fundó la *Revue Suisse*, y fue nombrado profesor de la Academia de Lausana. Destituido en 1846, con motivo de la revolución vaudense, se dedicó a la enseñanza en Neufchâtel de 1850 a 1860, año en que volvió a su ciudad natal. En 1883 fue nombrado miembro correspondiente de la Academia de ciencias morales y políticas.

Todo su esfuerzo se centró en conciliar la razón con la fe, principalmente en las obras siguientes: *La philosophie de Leibniz* (1849); *La Philosophie de la liberté* (1849); *Recherches sur la méthode* (1857); *La Raison et le Christianisme* (1863); *Théologie et Religion* (1883); *Le Principe de la morale* (1884); *La Civilisation et la croyance* (1887).

La primera de estas obras que acusa un pensamiento verdaderamente personal es la *Philosophie de la liberté*. En ella busca Secrétan, igual que Jules Lequier, una verdad primordial y la encuentra, igual que él, en la afirmación de la libertad. Ese es particularmente el objeto del primer libro, titulado *Idée*. En el segundo, titulado *Histoire*, interpreta el mundo partiendo de la libertad de Dios y teoriza sobre la creación, la caída y la redención. Así el conjunto de su obra empieza tomando como punto de apoyo la conciencia individual y termina convirtiéndose en una filosofía cristiana completa, en un manifiesto de la "razón cristiana" en oposición al fideísmo, que se basa en la pura autoridad, y en contra del liberalismo arbitrario. Esto es lo que se llamó en Suiza el "despertador".

El autor opone frente a la razón cristiana la razón pagana, la cual no podría comprender al cristianismo si este mismo no la iluminase. Pero a la luz del cristianismo puede curarse y beneficiarse de la redención de nuestra naturaleza. Una vez sentada esta afirmación, Secrétan se pone a explicar las principales enseñanzas del cris-

tianismo, doctrinas que nunca hubiese encontrado la razón por sí sola, pero al conocerlas debe asimilarlas y comprenderlas debidamente. Con esta ocasión desarrolla el autor ciertas concepciones personales, que resultan a veces un poco peregrinas y paradójicas.

En teodicea, por ejemplo, no quiere admitir que Dios sea naturalmente perfecto. Así lo exige la primacía de la libertad. Y en efecto, una vez admitida ésta, resulta contradictoria la idea de un ser naturalmente perfecto, pues ese ser "sería menos perfecto que uno que se diera naturalmente la perfección". Dios, pues, será libre respecto a su perfección y a su misma libertad: un aspecto nuevo del Dios *causa sui* de Descartes [15].

Ese Dios creó libremente, y así, mediante este bonito alarde de ingenio, piensa Secrétan escapar al panteísmo, a pesar de que cree, como Spinoza, en la unidad de la sustancia. Como es voluntarista en ontología, concibe la sustancia divina como idéntica a la voluntad divina, de la que emana libremente la criatura. Así es como entiende él nuestra creación *ex nihilo:* como una emanación *per voluntatem et ex voluntate Dei.* De aquí deduce que la "sustancia, el fondo íntimo de toda existencia es la voluntad de Dios". Por lo demás considera la idea de creación solidaria de la idea de Dios. Lo cual no quiere decir que Dios cree necesariamente, sino que Dios sólo es Dios por el hecho de crear y que por eso es nuestro Dios, el Dios de sus criaturas. Sin eso, sólo sería el *Absoluto en potencia,* es decir, *pura libertad.* Por el hecho de crear y de *hacerse* creador, se coloca en el estado de *Absoluto en acto,* y se convierte en Dios. "Porque Dios no es una sustancia ni una cosa infinita, sino un hecho: el hecho de la creación. Saltó de la nube un relámpago eterno: la nube es lo Absoluto, y el relámpago es Dios, fuente de toda luz" [16].

Siguiendo los mismos principios el Dios de Secrétan se confiere a sí mismo sus propios atributos, limitándoselos a su capricho, por ejemplo, su omnisciencia y su omnipotencia. "Dios sabe lo que quiere saber, e ignora lo que prefiere ignorar. Igualmente hace lo que le place..., pero si prefiere restringir su acción directa para dejar un margen de actividad propia a su criatura, puede hacerlo." En conse-

15 Cfr. *Philosophie de la liberté,* II, 16.

16 *Ibid.,* lección 17.

cuencia, puede ignorar los futuros contingentes sin menoscabo de su perfección, puesto que lo hace por elección libre: la armonía entre su acción y el libre albedrío se verifica automáticamente, ya que Dios se desentiende libremente de lo que el hombre quiera hacer. Semejantes ideas están viciadas evidentemente de antropomorfismo y de una inconsistencia metafísica lamentable. Secrétan no comprendió la transcendencia divina: en esto estaba igual que Renouvier y Lequier.

Además, el hecho de que la personalidad divina proceda del Absoluto impersonal, que es la Libertad pura, orienta la doctrina en el sentido del idealismo que quiso evitar, sacrificando el teísmo, que pretendía salvar, o en todo caso la lógica. Hay que decir, con todo, que la postura de Secrétan es mejor que la de Renouvier, en quien se inspiró en gran parte en este punto, pues, a pesar de todo, admitió la infinidad del Absoluto en cuanto tal, cosa que nunca quiso admitir Renouvier. Añádase que a través de sus diferentes obras Secrétan varía bastante sobre esta cuestión, y en ciertos momentos está a punto de expresarse como Bossuet o como el más puro tomista.

Por una extraña incoherencia, esta filosofía supone que Dios se confiere sus propios atributos, y que en cambio posee por sí mismo la inteligencia. Motivo: porque de lo contrario, su libertad sería ciega. ¡Desde luego! Pero entonces se renuncia a la primacía de la *libertad pura,* pues la inteligencia no está contenida en la voluntad, sino al revés, como lo dijo Aristóteles y lo repitió Tomás mil veces: *voluntas est in ratione.* No se puede deducir la inteligencia de la voluntad. No se puede otorgar a la libertad pura una naturaleza cualquiera, inteligente o no inteligente, antes de que ella se la confiera a sí misma. Sin duda teme Secrétan convertir su libertad pura en pura contingencia si lleva su idea hasta sus últimas consecuencias. Le sobra razón. Por ahí debiera ver el defecto radical de su sistema; pero no quiere verlo, y entonces va a la deriva y su sistema pierde su equilibrio.

El mismo principio de libertad absoluta le induce a sostener, como Descartes, que Dios puede hacer cosas contradictorias. A su juicio, la misma creación no es más que una contradicción: es la realización simultánea del ser y del no-ser, tanto respecto a Dios como por razón del cambio. Al crear Dios a un ser humano, "produce un ser que se produce a sí mismo", es decir, que puede realizarse en Dios, o en

gesto egoísta contra Dios como Satanás, o también independientemente de Dios, como el pecador. En esto consistió la caída original. Este es el único sistema que acierta a conciliar el estado presente del mundo con la justicia y el amor de Dios, y que responde a la idea de redención, de gracia y de vida eterna.

El pecado original tuvo lugar, pero tuvo por teatro una creación anterior; ésta, tal como la vemos, no es más que el resultado de aquélla. Así, pues, según Secrétan, el paraíso terrenal fue un mundo distinto. Ya veremos cómo Renouvier y Hamelin se entregan a parecidas elucubraciones. Más aún, esa oposición entre la voluntad divina y la de la criatura rebelde, normalmente sólo podría terminar en la aniquilación del mismo ser humano, que es esencialmente voluntad. Por eso es preciso que Dios se contenga y se limite en cierto modo a sí mismo, como vimos que podía hacer, con lo que se establece en Dios una especie de dualidad y de oposición. Esa oposición se personifica en el Hijo, que es el autor del mundo nuevo: este es el medio de reparar la caída a través del dolor. Según Secrétan, por consiguiente, el dolor de Cristo empezó desde el principio del mundo.

A juicio de nuestro autor la solidaridad en la caída demuestra que la humanidad es sustancialmente una. Por lo demás, en términos generales, la multiplicidad de los seres morales sólo puede tener por origen el pecado; por lo menos así lo estima él, aunque confiesa que no puede demostrarlo apodícticamente. La razón que da es ésta: "En el orden espiritual sólo se puede dar la verdadera pluralidad por la diferencia de los seres; ahora bien, la diferencia entre los seres libres sólo puede proceder de la libertad. Anteriormente a toda determinación por parte de ellos, las distinciones serían arbitrarias, es decir, imposibles" [17]. Aquí apuntan, además de la primacía de la libertad sobre el ser, las *razones suficientes* de Leibniz, y la *necesidad moral* de los planes divinos.

Así, pues, la división de la humanidad en individuos distintos es un efecto de la caída, aunque la gracia de Dios la convertirá en instrumento de rehabilitación: en efecto, al representar cada uno un grado distinto de ser y un aspecto de la humanidad integral, podrá realizarse el progreso mediante el esfuerzo común y restablecerse la

17 *Ibid.*, lección 2.

unidad primitiva mediante la caridad, salvando al mismo tiempo los valores absolutos y el destino inmortal de cada individuo. Lo que queda oscuro es cómo puede cada individuo tener valor absoluto dentro de una humanidad sustancialmente única. Pero ¡si es que además en total no hay más que una sustancia y, sin embargo, Dios y el mundo se arreglan para no identificarse...! Es el secreto de la libertad omnipotente. Aquí se confunden las fronteras entre el orden ontológico y el moral.

Cristo es el individuo perfecto, que une a la humanidad su mismo poder regenerador. Mediante la unión con Él se restaura la naturaleza humana, y esa restauración es su salvación. Pero esta salvación sólo puede operarse en conjunto. La salvación de cada uno es solidaria de la salvación colectiva dentro de la Iglesia. Lo que los teólogos llaman el Cuerpo místico de Cristo, lo llama él "organismo absoluto". La idea es la misma, excepto la de la unidad de la sustancia subyacente. Este organismo, este cuerpo, representa la unidad humana en el plano religioso. Hermosa concepción, si por desgracia no estuviera viciada por explicaciones equivocadas. Cristo es Dios, que consiente en no serlo en parte, en achicarse y sufrir para lograr que sus criaturas recobren y rectifiquen su libertad. Concepción peligrosa ¡y tan distante de la doctrina tan pura de la *Suma Teológica* sobre la encarnación!

"Consiguientemente, la divinidad de Cristo y sus sufrimientos están ligados por una necesidad del pensamiento a la doctrina de la libertad de Dios y de la caída... La libertad de Dios y la caída son, pues, verdades filosóficas, y la doctrina de Cristo con toda su realidad religiosa entra naturalmente y con todo derecho en el encadenamiento de nuestros pensamientos." Ya se sabe lo ajenas que son a la tradición católica esas confusiones entre lo filosófico y lo teológico. Pero está bien clara la intención de aceptarla y reforzarla con su misma adhesión.

De estas ideas de Secrétan sobre la libertad fluye con bastante facilidad toda una moral. En líneas generales coincide con la moral cristiana, cuyo principio, como ya dije, es la caridad, y el mínimum de caridad, la justicia. Pero comete un grave error en su concepto de la unidad humana. Dice que entre Dios y los individuos humanos no existen relaciones de justicia. "Dios no da beligerancia al individuo, pero hace algo mejor, que es concederle el favor de poder

hacerse útil." Está bien; pero ¿cómo puede ser sujeto de deberes el individuo si no es sujeto de derechos? ¿Es que falla el principio de Kant: "debemos poder convenir con aquello a que debemos someternos?".

Hay aquí una laguna que depende de muchas otras. Al mismo autor no dejan de parecerle un poco peregrinas sus propias elucubraciones. Dice que intentó más de una vez renunciar a ellas; pero no encontró nada con qué sustituirlas y con qué resolver las antinomias con que se enfrentaba. Por nuestra parte no podemos dejar de alabar esa sinceridad y esa aplicación intelectual, dignas de alta estima, y agradecer a este pensador probo y serio su contribución a la demostración de nuestra tesis.

III. AUGUSTIN COURNOT

Fue una mente mucho más vigorosa que las dos precedentes. Antoine-Augustin Cournot nació en Gray en 1801 y murió en París en 1877. Fue uno de los pensadores que asestaron al cientismo los golpes más duros, atacándolo en su propio campo y proponiendo una teoría de la ciencia, basada en el punto de partida de Comte, pero que luego se independizó ampliamente.

Su obra resulta fragmentaria, en el sentido de que no se propuso establecer un sistema, sino discutir algunos problemas particulares. Sobre el conjunto de los grandes problemas metafísicos se atiene al espiritualismo tradicional, sin querer revisar sus fundamentos. Su obra peculiar se concentra en la filosofía de las ciencias. Reanuda el trabajo de la crítica. Reconoce a Kant como su iniciador, pero sin constituirse por eso en discípulo suyo. Se mantiene en contacto con las ciencias de lo concreto, cuya importancia como base de toda investigación ideológica y como control "para fijar el orden y valor de nuestras ideas" le revelaron los admirables adelantos científicos de su época, especialmente en biología [18]. Sustituyó la rigidez deductiva de Kant

[18] *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, pág. 19.

por la apreciación de lo probable, es decir, por la *doxa* de los antiguos, tan aborrecida del racionalismo puro, que no supo apreciar su valor racional. En vez de la investigación apriorística de las categorías, prefiere el estudio *a posteriori* fundado en la observación científica, en la historia de las ciencias y en la crítica de sus resultados.

Su tesis doctoral en ciencias lleva por título *Mémoire sur le mouvement d'un corps rigide fixe* (1829). Durante diez años fue preceptor en casa del Mariscal de Gouvion-Saint-Cyr y publicó y prologó una edición del fin de las *Mémoires du Maréchal*. En 1834 tradujo el *Traité d'Astronomie* de J. Herschel con algunas adiciones de su propia cosecha y los *Éléments de Mécanique* de Lardner. En 1824 publicó una edición anotada de las *Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne*. Nombrado profesor de matemáticas en 1840, fue redactando sus cursos, y poco a poco se vio arrastrado hacia la filosofía. Hubo de ocuparse de pedagogía por razón de su cargo de inspector general de la universidad. También se dedicó a la economía política, sobre la cual se conservan tres volúmenes suyos, uno de los cuales es particularmente notable: *Principes de la théorie de la richesse* (1863).

Contribuyó a las ciencias matemáticas con una exposición de la teoría de las suertes y probabilidades (1843), que fue como el preludio de su filosofía, porque le ayudó a fijar sus ideas sobre el azar, que había de ocupar un sitio importante en su obra. Sobre filosofía propiamente dicha publicó: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 2 vols., 1851; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861); *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), y *Materialisme, vitalisme, rationalisme* (1875), obra fundamental para conocer su pensamiento.

Cournot no conoció la gloria en vida. Algunos filósofos como Vacherot y Taine supieron darle el puesto que le correspondía; pero la masa lo desconoció, y los distribuidores ordinarios de la fama lo dejaron en la sombra. Después se hizo justicia al vigor de su pensamiento y al carácter siempre personal de sus elucubraciones. En lógica se le consulta con gran fruto. En la historia de las ciencias y en general de los conocimientos humanos es un guía sagaz y seguro. Su

competencia universal le permitió ampliar con éxito el campo de sus investigaciones como pensador y su gran dignidad de carácter le ha valido la estima universal.

Además es un cristiano, como reconoce todo el mundo. "Es cristiano hasta la medula", decía de él Espinas. Por otra parte, era un creyente bastante independiente, y sobre todo, abogaba constantemente en favor de la libertad de la ciencia y hasta de la especulación, basada en simples sugerencias racionales. Ofrece, pues, magníficas posibilidades para mi tesis.

Ya indiqué desde el principio que Cournot concibió las relaciones entre la filosofía y la ciencia de acuerdo aparentemente con el positivismo, cuyos argumentos contra la metafísica clásica reproduce por su cuenta. Pero su espíritu es muy diferente. Sus críticas se dirigen sólo contra la filosofía divorciada de la ciencia, igual que los cristianos argumentan contra la filosofía divorciada de la fe. Y lo mismo puede argumentarse, según él, contra la ciencia divorciada de la filosofía.

La ciencia por sí sola no es capaz ni de sostenerse a sí misma ni de satisfacer al espíritu humano. Toda ciencia se compone de hechos, pero también de teorías y de ideas, cuyo árbitro es la razón. Las nociones utilizadas en las ciencias, como materia, fuerza, tiempo, espacio, vida, etc., todas ellas suscitan problemas que no puede eludir la mente y cuya solución debe abordar si no quiere exponerse a tergiversarlas. Cournot supo ver con claridad que sus temas predilectos —probabilidad, suerte y azar— están ligados a los problemas más serios de la filosofía, y aunque no afectan a las soluciones matemáticas, es inevitable darles una interpretación racional, y no hay técnica que pueda evitarlo. A lo largo del trabajo, la misma organización y clasificación de los resultados científicos exige también ciertos cuadros racionales que pueden influir grandemente en el progreso de las investigaciones. Si la naturaleza es razón —lo cual constituye también un problema filosófico— es preciso ponerse de acuerdo con ella para coordinar sus fenómenos. Finalmente, después de terminada la labor científica, el espíritu humano aún no queda satisfecho. Subsisten las cuestiones vitales, y el trabajo de cada ciencia contribuye a plantearlas.

Por otra parte, si la filosofía quiere liberarse de la verborrea huera y de los eternos replanteamientos, debe aliarse estrechamente con las ciencias positivas. Todos los períodos en que floreció verdaderamente la filosofía transcurrieron bajo el signo de la sabiduría y de la ciencia. En cambio, ¿qué puede producir el simple malabarismo de conceptos?

Estas observaciones dieron origen a un método que Cournot aplicó constantemente y que, a su juicio, está inspirado en el mismo método experimental. Todo experimento parte de una teoría; pero no de una teoría cualquiera, sino de una teoría inspirada por una filosofía latente, de la que acaso no se da cuenta el mismo sabio, pero que no por eso es menos real. Tratar de destacar las líneas de esa filosofía para someterlas a crítica es una operación que sólo puede reportar beneficios. También tienen su peso las razones por las que se prefiere una hipótesis a otra; algunas pueden tener una probabilidad rayana en certidumbre y hasta imponerla a todo espíritu recto. ¿Por qué no aplicar este método a los problemas filosóficos propiamente dichos? Así se obtendría una probabilidad racional, que acaso es lo más que puede lograr el espíritu humano; pues aun la misma ciencia, considerada como teoría e independientemente de los resultados prácticos que nos proporciona, es también incierta. "Hay que contentarse con altas probabilidades en la solución de los problemas filosóficos, igual que nos contentamos cuando se trata de astronomía, física, historia y negocios." Negarse a ello y desesperar de alcanzar la verdad cuando no se trata de verdades tangibles y controladas prácticamente, es renunciar a ser razonable. El cálculo de probabilidades se llama la aritmética del buen sentido: también existe una filosofía del buen sentido, de alcance totalmente parecido. Podemos resucitar el probabilismo de Carnéades, dándole un sentido positivo, gracias a la contribución de la ciencia.

Esta idea de la probabilidad constituye el fondo de los pensamientos de Cournot. Él la empalma con el azar. El azar, según él, no es extraño de ninguna manera a la naturaleza de las cosas, al revés de lo que cree la gente, sino que es un elemento de orden y forma parte de las relaciones que integran el mundo, lejos de ser tan sólo un producto de nuestra ignorancia.

Cabría recordar esta concepción a aquellos que interpretan a veces tan extrañamente la idea de las leyes *estadísticas*, introducida en la física actual. El tomismo está dispuesto a firmar aquí la tesis de Cournot, que se atreve a introducir el azar y la libertad en el mismo orden eterno, convirtiéndolos dentro del cuadro de la providencia —y de la predestinación al plano sobrenatural— en elementos tan positivos y tan determinados en su plano como todos los demás. Para Cournot que especula sobre los datos inmediatos, lo que constituye el lazo entre el azar y el orden es precisamente el absoluto que el determinismo científico considera como su ideal. El azar no se opone en nada al determinismo, como tampoco éste podría suprimir el azar, aunque llegase a convertir el orden del mundo en una pura ecuación matemática. Según Cournot, el azar resulta de la convergencia de ciertas series causales, consideradas como independientes. Pero puede pensarse que no son independientes absolutamente hablando, y entonces la contingencia que llamamos azar es sólo relativa; pero también lo es nuestra ciencia, y por consiguiente, la primera afirmación carece de valor real. Tenemos derecho a decir: existe realmente el azar, porque hay realmente series causales independientes desde el punto de vista de nuestra ciencia. Y si alguien insiste diciendo: ¿entonces apelas a nuestra ignorancia?, respondería Cournot: no; ignorancia y ciencia relativa son dos cosas distintas. La ignorancia es curable, la relatividad de la ciencia no. Aunque poseyésemos la omnisciencia que cabe, dada la constitución de las cosas y del espíritu humano, no eliminaríamos el azar.

No es necesario reproducir aquí los análisis de Cournot sobre la probabilidad de los juicios formados a base de *inducción, analogía, crítica de testimonios* y de la interferencia de estos criterios frente a ciertas conclusiones teóricas o acontecimientos más o menos probables por sí mismos. Aquí despliega el autor toda su erudición científica, iluminada por una sagacidad que apenas falla.

Cournot señala una diferencia esencial entre la probabilidad obtenida así y la probabilidad matemática. La diferencia consiste en que la probabilidad matemática puede dosificarse con toda precisión, la otra no, y sin embargo, hay casos en que debe arrancar la convicción de todo espíritu sensato. Esto es lo que se llama *certeza moral,*

y que Cournot prefiere denominar *certeza racional,* porque no se funda en el sentimiento sino en la razón.

Toda la labor de la razón se apoya en el orden. La razón afirma el orden al afirmarse a sí misma. Por eso debe convencerse ante una alta probabilidad basada en esa noción. En una palabra, las probabilidades filosóficas o racionales que escapan a las medidas cuantitativas propiamente dichas se basan en la confianza legítima que tiene la razón en lo que satisface las condiciones de simplicidad, universalidad y simetría, que constituyen el orden en todas las cosas. A este propósito gustaba de citar aquellas hermosas palabras de Bossuet; en la *Connaissance de Dieu et de soi-même:* "Existe una relación estrechísima entre la razón y el orden. Sola la razón puede poner el orden en las cosas y sólo ella puede entenderlo: el orden es el amigo y el objeto propio de la razón".

A su vez decía Cournot: "Todos los hombres razonables poseen ese sentimiento confuso de semejantes probabilidades; él es el que determina o justifica las creencias inquebrantables que llamamos de sentido común. Cuando se le aplica a temas delicados es patrimonio de las inteligencias cultivadas y hasta puede constituir un atributo del genio. Y no sólo se aplica a la investigación de las leyes de la naturaleza física y animada, sino al estudio de las relaciones ocultas que conectan el sistema de las verdades abstractas y puramente inteligibles" [19]. Así, afirma el autor, la idea de providencia no se presta a una demostración rigurosa. (Lo mismo había dicho Tomás en calidad de puro filósofo.) En rigor pudiera considerarse el orden actual del mundo como el resultado de un golpe de suerte afortunado. Y, sin embargo, sería insensato suponerlo, pues el orden mismo de las ciencias nos demuestra que hay razón en las cosas, que los datos iniciales de donde arrancó el movimiento evolutivo, y la dosis considerable de azar que intervino en su desarrollo, desembocaron en último término en la constitución de un orden estable y amigo de la razón, aceptable a ésta como árbitro del orden, lo cual supone una preplanificación y una providencia desde el mismo punto de vista del determinismo.

Además, para afirmar la providencia no es necesaria la independencia de las series causales ni la amenaza del azar. Al contrario,

[19] *Essai sur les fondements de nos connaissances,* pág. 125.

"cuanto más se reduzca el número de las leyes generales y de los hechos independientes como resultado del progreso de nuestros conocimientos positivos, más se reducirá paralelamente el número de las armonías fundamentales y de las aplicaciones distintas del principio de finalidad; pero también adquirirá tanto más valor y fuerza probativa cada armonía fundamental tomada en particular, reforzando así su testimonio en favor de la finalidad de las causas y de la coordinación inteligente, ya que por necesidad imperiosa de nuestra mente juzgamos de la perfección de un sistema por la simplicidad de sus principios y por la fecundidad de sus consecuencias. De forma que si estuviese en nuestra mano remontarnos hasta un principio único que lo explicase todo, ese principio único o decreto primordial constituiría la más alta expresión de la sabiduría a la vez que del poder supremo" [20].

Al admitir la providencia Cournot no tuvo dificultad en aceptar los milagros, no viendo en ellos nada contrario al orden de la naturaleza tal como lo concibe la ciencia. Los comparaba a las decisiones que adopta en casos particulares, extraordinarios, el poder soberano, para cuya solución se consideran insuficientes las leyes propiamente dichas [21]. Tampoco veía dificultad en que el hombre hubiese sido creado *ex abrupto, omisso medio*, como dice él, es decir, fuera de la continuidad empírica de las especies. "¿En qué se iba a menoscabar nuestra dignidad por reconocer que no fue menos necesario el soplo divino para sacar al hombre de una materia antigua y ya con vida, después de haber pasado por los retoques de su artífice a lo largo de los siglos, que para producirlo milagrosamente, es decir, contrariamente a las leyes preexistentes de la física, de una materia completamente bruta?" [22].

Basándose en consideraciones similares rechaza el escepticismo y se niega a adherirse al kantismo, que pretende derivar las leyes naturales de nuestra constitución mental. Decía Cournot: "Debe admitirse que existe en las cosas un orden independiente de nuestra manera de concebirlas, y que si no existiese armonía real entre el orden receptivo de nuestras facultades y el orden inherente a los objetos

20 *Ibid.*, págs. 134-135.
21 *Vitalisme...*, pág. 126.
22 *Considérations*, II, pág. 190.

representados, sólo por un azar infinitamente improbable podrían coincidir esos dos órdenes para producir una ordenación sencilla y un encadenamiento regular en el sistema de nuestras representaciones mentales" [23].

Por aquí se ve que cuando afirma la relatividad de nuestros conocimientos no la entiende de ninguna manera en sentido kantiano. Esa relatividad en el conocimiento de las cosas no se refiere a nosotros sino a otros seres que pueden limitar su valor. Así el movimiento de un pasajero que pasea por el puente de un navío es relativo, no con relación a su manera de concebir el movimiento, sino respecto a otros movimientos a que está sometido el transatlántico, como el del agua, la tierra, el sistema solar, etc. Esto, pues, no merma en nada la objetividad del conocimiento, que Cournot tiene por cierta. Es, pues, un realista, sin nada de idealista, aunque él, como todos, tenga cuidado de distinguir en nuestros diversos conocimientos lo que depende de la naturaleza de las cosas y lo que puede deberse a la constitución de nuestras facultades. Cree en la objetividad del espacio y del tiempo concebidos como relaciones, de las que dependen los fenómenos. Aunque al principio le sedujeron las *antinomias* de Kant, más tarde las rechazó, pensando que es muy posible escoger entre la tesis y la antítesis.

Resumiendo: como se ve, la idea del azar desempeña en su doctrina un papel importante, pero secundario. Su idea esencial es la del orden. El azar representa sólo el foso que hay que franquear, y precisamente su profundidad sirve de garantía al espíritu que ha logrado saltar al concepto del orden. Además, la idea de orden y la de razón están tan estrechamente imbricadas, que esto mismo constituye un argumento en favor de la primera, que justifica todo lo que se basa en ella. "La idea del orden racional o de la razón de las cosas posee el privilegio único de controlarse a sí misma sin incurrir en círculo vicioso, y en eso se funda su derecho a controlar y autorizar a todas las demás" [24].

Las ideas probabilistas de Cournot adoptan una nueva forma en materia de historia —que jamás separó él de la teoría—. Aquí se

---

23 *Ibid.*, pág. 140.

24 *Enchaînement des idées fondamentales*, pág. 90.

enzarzan por igual el azar y la razón; pero en historia predominan los hechos e imponen sus condiciones. Esos hechos se suceden no en virtud de la necesidad de las leyes constantes, sino de acuerdo con ciertos datos iniciales o con determinados accidentes ocurridos en el transcurso de su desarrollo. En este sentido encontramos elementos históricos en todas las ciencias naturales, y de hecho, la física, por ejemplo, y la cosmología presentan caracteres muy diferentes. En ésta tiene mucho más agarre el elemento irracional y son frecuentísimos los fenómenos accidentales, mientras que en la primera resplandece sobre todo el orden de las leyes. En las ciencias de la vida predomina todavía mucho más lo accidental; por eso se les aplica el nombre de *historia* natural. Por supuesto que en ellas juegan su papel las leyes teóricas, pero predomina el punto de vista histórico. Con mucha más razón ocurrirá lo mismo en el reino del hombre, en el que domina la historia propiamente dicha. No podría llamarse propiamente historia a una serie de hechos necesarios ensartados en ciertas leyes, ni tampoco a una serie de hechos accidentales totalmente desconectados. Se da una mezcla de azar y de razón o ley, y el conjunto constituye un desarrollo dramático, en el que se pasa constantemente de la lógica a la crisis imprevista y de ésta a un nuevo encadenamiento lógico. Pero a la larga ocurre lo que en la teoría de las grandes cantidades, que lo racional triunfa de lo fortuito y los acontecimientos se organizan según ciertas líneas generales que el pensamiento puede englobar. Así se justifica la filosofía de la historia.

¿Se puede interpretar la historia humana desde un punto de vista puramente naturalista? Cournot cree que no, como dije. Constantemente brota de su pluma la palabra providencia, sin que vea obstáculo ninguno a ello en el sentimiento del azar y de su papel en los acontecimientos. En este respecto tiene una concepción más racional que muchos cristianos, muy afín a la doctrina tomista, como dije antes.

Refiriéndose al *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, escribió Cournot: "El que Dios destinase desde toda la eternidad a las causas segundas con vista a ciertos fines, cuyo secreto posee Él y que desbordan infinitamente nuestros designios inciertos, es una idea muy digna de un cristiano y de un obispo, pero no excluye de ninguna

manera la noción de la independencia real de las causas segundas ni las demás consecuencias que deducimos de ella razonablemente". ¡Magnífico! Y además esencialmente tomista.

Hay un detalle que facilita la comprensión de esa fe en la acción de la providencia, y es la distinción importante que estableció Cournot entre las causas accidentales, a las que suele agarrarse en historia el espíritu anecdótico, y las causas permanentes en que se fija el filósofo. En la mar se producen tempestades a las que sucede la calma; pero el régimen de los océanos se determina por otros acontecimientos más importantes y más en línea con el gobierno general de las cosas. Así también, los grandes movimientos ideológicos que provoca el progreso de las ciencias, de las filosofías y de las religiones tienen más fuerza en la historia que los factores nacionales, militares y políticos, y dependen más inmediatamente de la acción de la providencia.

Cournot previó el advenimiento de una época problemática en que se impondría la hegemonía de los factores esenciales, y que él llamó fase *posthistórica* de la humanidad. Actualmente nos encontramos todavía en la fase histórica, en la que ocupan el primer plano los hechos anecdóticos. Anteriormente hubo una fase prehistórica, caracterizada por peripecias gregarias, una especie de historia natural, análoga a la que pudiera trazarse sobre un hormiguero o una colonia de castores.

En esta concepción fundamentalmente religiosa de la historia injerta Cournot su concepción de las religiones, y en particular de la judío-cristiana, que acaba por adquirir un verdadero valor apologético. Concibe la razón como situada en una zona intermedia entre el instinto que está por debajo y el sentimiento religioso que está por encima. El hombre no puede prescindir ni del uno ni del otro. Así como el instinto sigue en vela mientras dormita la razón, así el instinto superior de la religión actúa donde no llega la razón por impotencia o por insuficiencia. "No se trata de explicar lo inexplicable; sería el colmo de la estulticia negar los misterios que surgen por todas partes ante la razón humana como montañas inaccesibles, lo mismo de arriba que de abajo [25]. Así se justifica el principio de auto-

[25] Para el desarrollo de éstas y de las siguientes ideas, véase el *Traité de*

ridad, la cual al legislar en materia de creencias y de culto, "consagra su transmisión hereditaria e impone al hombre una elección para satisfacer ciertas necesidades permanentes en cosas en que reconoce la insuficiencia de su razón, la ineficacia de su código y las lagunas de sus teorías".

Todo sistema religioso que posea las cualidades necesarias debe consolidarse cada vez más con el correr del tiempo. "Una religión llegada a la vejez se sostiene por su misma vetustez... encontrando en su duración pasada la razón de su duración futura, sin que pueda preverse el fin fatal de esa influencia del pasado sobre el presente y sobre el porvenir." "Hasta parece poderse afirmar que ha de llegar una época en que sea imposible la institución de una nueva religión, y en que el entusiasmo, el iluminismo y el fanatismo, real o fingido, sólo puedan desembocar en mistificaciones morbosas o en la producción de sectas oscuras y sin vitalidad." Eso supuesto, y dado que la necesidad religiosa es algo que siempre se experimenta, no les queda más remedio a las almas trabajadas por esas exigencias que adherirse a ciertas religiones acreditadas por un largo pasado. Nada podrán en este terreno ni la filosofía ni la ciencia, siempre que ni los creyentes ni las autoridades religiosas se aventuren a invadir campos que no son de su competencia ni declaren la guerra a las certezas científicas en nombre de su religión.

Sobre este tema se muestra muy quisquilloso Cournot, aunque sin traspasar los límites. Quiere que las autoridades religiosas no teman corregir sus equivocaciones, cuando han invadido inconsideradamente el terreno de la ciencia, entrando así en conflicto con ella. "Si se ha cometido el error de mezclar la exposición de los principios de la fe con concepciones científicas inadmisibles hoy día, hay que reconocerlo con toda franqueza: después de todo siempre será un error bien excusable" [26]. Y adañe algo aún más delicado, pero que también puede admitirse: "Nada mejor que guardar un respetuoso silencio a propósito de ciertas decisiones de la autoridad dogmática, adoptadas en una época en que ella misma compartía la ignorancia

l'enchaînement des idées fondamentales y las *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes.*

[26] *Traité de l'enchaînement...*, pág. 419.

invencible general sobre los verdaderos límites de su competencia: *error communis, ius*" [27].

En el estudio comparativo de las religiones afirma Cournot la transcendencia evidente del judío-cristianismo. En su obra *Matérialisme, vitalisme, rationalisme,* escribió esta frase notable: "Dado el punto a que han llegado las cosas no cabe distinguir entre la causa de la religión y la del cristianismo: hay que escoger entre someterse a éste o prescindir de aquélla". A las pretendidas religiones naturales que pululaban a su alrededor oponía los sistemas de la teología tradicional, "tan claros y satisfactorios lo mismo para la mente como para el corazón", que "se dirigen igual al hombre de la calle que al doctor", y hace suyo el sentimiento de admiración de Jouffroy por "ese catecismo a la vez tan grande y tan simple, del que se ha dicho con razón que unas líneas suyas dan más luz a la inteligencia que todos los escritos de los filósofos" [28].

Cournot aplaude sin reservas el argumento de Lacordaire —que el mismo Renán apreció— sobre la magna hornada de hechos proféticos que se han sucedido sin interrupción desde Abraham hasta nuestros días. El judaísmo conquistó a Europa con su monoteísmo y todo un complejo de circunstancias providenciales hizo que esa conquista resultase de gran fecundidad para la civilización del género humano.

Religión esencialmente histórica, el judío-cristianismo se basa en hechos y no en cosmogonías ni en mitos divinos como las religiones greco-romanas. Sus libros canónicos son libros de historia en contacto con las civilizaciones ambientales, que coordinan sus profecías y sus esperanzas con los destinos de los imperios humanos. Como se ve por algunos escritos, como la *Ciudad de Dios* de Agustín y el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, "el cristianismo tiene necesidad de la historia, apela a ella, contribuye a conservar sus monumentos, estimula las investigaciones históricas, empalma el pasado del género humano con su estado presente, y contribuye con ello al perfeccionamiento de la civilización general mucho más que cualquier otra religión natural". Gracias a su capacidad de asimilación, fue reci-

27 *Considérations*..., II, pág. 191, en nota.

28 *Traité*..., pág. 517.

biendo poco a poco el "sello de la dialéctica griega y de la organización romana" y "fue enriqueciendo su dinamismo original con las cualidades de que se fue impregnando al atravesar los medios civilizados en que habían vivido los pueblos de la antigüedad clásica".

Cournot rectifica de paso la tesis de ciertos apologistas propensos a preconizar sin las reservas oportunas la influencia del cristianismo sobre la civilización moderna. Él es el primero en reconocerla, como lo prueba entre otros este texto significativo: "Fue tan excepcional la intervención de la religión cristiana en el alumbramiento del mundo moderno y en el advenimiento de esta civilización superior elaborada en el seno de las naciones europeas, que duda uno si sería mejor llamarla civilización europea, atendiendo a sus orígenes, o civilización cristiana" [29]. Sin embargo, este influjo del cristianismo no se debe tanto a que el factor cristiano fermentase directamente las masas europeas cuanto a una armonía preestablecida, que dice mucho más en favor de la apologética. Habiéndonos hecho el cristianismo, es obvio que tengamos el sello de familia, y así éste no tiene gran fuerza probativa. Lo que sí tiene valor apologético es que ya desde su origen el cristianismo encerraba en sí nada más que principios favorables al progreso ulterior de la civilización.

Desde este punto de vista Cournot pone en primer lugar las ideas cristianas sobre el matrimonio, su forma de concebir las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, fundada en su distinción esencial, etc. ¿Fue puro azar semejante armonía? Sería un azar demasiado extraordinario para convencer a nadie. Es mucho más aceptable la idea de un plan providencial. "La sabiduría de la Iglesia naciente no fue, humanamente hablando, más que la combinación de la sabiduría oriental con la sabiduría de los pueblos de Occidente, una combinación hecha sin premeditación ni cálculo, por la fuerza de las circunstancias, del espacio y del tiempo, que en definitiva no es más que la expresión de los decretos de la providencia" [30].

Esto supuesto, Cournot estima que el cristianismo es tan necesario para el porvenir como lo fue para el pasado. Y no es que su ruina haya de arrastrar forzosamente el colapso de la sociedad civi-

---

29 *Matérialisme...*, pág. 211.

30 *Traité de l'enchaînement...*, II, pág. 413.

lizada —aunque no debe excluirse esta posibilidad—, sino que provocaría una enorme desvalorización de la vida humana. "Yo no soy de los que creen que está demostrada la imposibilidad de gobernar las sociedades humanas sin el resorte de las creencias religiosas; acaso la experiencia llegue a demostrar lo contrario. Sólo digo que considero esa experiencia como la más peligrosa de todas. Por lo demás, me refiero al valor intrínseco de la religión, a las ideas que infunde al hombre sobre su destino individual y sobre su dignidad personal, y no sólo a los servicios que puede prestar a la sociedad ni a los males contra los que puede inmunizarla como instrumento de política social" [31].

Siguiendo la tradición cristiana estima Cournot que el objetivo de la religión es el establecimiento de una *Ciudad de Dios* o *sociedad super-orgánica,* idéntica a la Iglesia, tal como la concibió San Agustín, el patrono del autor —como él mismo lo repite en varias ocasiones—. Esta noción la conecta, lo mismo que Pascal y Maine de Biran, con la distinción de los *tres órdenes,* de las *tres vidas,* que son, dice, la sensitiva, la racional y la *transracional* o religiosa. La única clara para nosotros es la vida racional; las otras dos son oscuras; pero su oscuridad es de orden distinto; una pertenece a los misterios de la naturaleza, y la otra a un misterio más profundo, a un mundo que "debemos concebir como emancipado de todas las condiciones de los fenómenos sensibles, del espacio y del tiempo" [32]. Así es que a Cournot no le trastornan los escrúpulos de Renouvier sobre la manera de coordinar la personalidad divina con la infinidad del Primer Principio. A su juicio, el Dios de Platón y el de Aristóteles puede conciliarse perfectamente con el Dios cristiano bien comprendido.

Para terminar, véase lo que escribió Cournot, como para ahorrarnos el trabajo de seguir insistiendo en su dependencia filosófica respecto al fermento cristiano: "Después de todo, la lengua que hablamos es una lengua como cualquier otra; el régimen que nos gobierna es uno de tantos; pero, en buena fe, la religión que nos transmitieron nuestros padres no es una de tantas. Dentro de la

31 *Considérations...,* II, pág. 379.
32 *Ibid.,* pág. 382.

historia del mundo civilizado ha desempeñado un papel único, sin equivalente ni parecido. El verdadero campo de la apologética cristiana está en las grandes líneas de la historia: en él tiene todas las ventajas de la ofensiva. Y ni siquiera llegaría a perderlas, aun cuando la civilización, en el colmo de la ingratitud —como ocurre a veces a los poderosos de la tierra— se divorciase del cristianismo. Porque ello equivaldría a divorciarse de toda religión. La humanidad entraría en una nueva fase. Dios se retiraría personalmente de las sociedades humanas, abandonándolas a las leyes de la necesidad natural, que también forman parte de sus decretos; y los que aisladamente conservasen su fe, extraña ya al gobierno de las sociedades, podrían gloriarse todavía de poseer el principio sobrenatural cuya virtud divina se había mezclado antaño con la corriente de las cosas terrenas".

IV. FÉLIX RAVAISSON

La obra de Félix Ravaisson representó una nueva y viva reacción contra el materialismo y el positivismo, aún boyantes y flamantes. A su juicio, el atribuir la primacía, y más aún la exclusiva del ser, a la materia y a los resortes que la mueven, representaba una completa revolución de los valores. Ser es ante todo vivir, y vivir es ante todo pensar y querer. Lo absoluto tiene como característica la libertad y la bondad; bajo el desorden aparente de los fenómenos actúa una ley de armonía y de amor. Esto es lo que más inculca el cristianismo y lo que hace su acción en la vida espiritual infinitamente preciosa para el filósofo.

Estos elevados pensamientos, aunque expresados a veces de una manera un tanto fluctuante y sin mucho rigor expositivo, sitúan a Félix Ravaisson entre los pioneros cuyo testimonio podemos citar en favor de nuestra tesis dentro de la Edad Contemporánea. Por una curiosa coincidencia encontramos en él algo que recuerda la orientación intelectual de Tomás, ya que se apropió a Aristóteles para refundirlo a su manera. Y así como Tomás intentó llegar por la filosofía a la fe religiosa, partiendo de Aristóteles, así Ravaisson, a través de un esfuerzo psicológico inspirado en Maine de Biran, hizo el

mismo recorrido hasta llegar en parte a la misma meta. Su realismo espiritualista se emancipa de las principales corrientes que arrastran las mentes en su curso, al mismo tiempo que él a su vez arrastra a otros en su seguimiento.

Fue a la vez un gran pensador y un hombre de exquisita sensibilidad estética. Así se propuso llegar a la verdad por las diversas rutas de la reflexión abstracta, la conciencia y el arte. Según él, la inspiración inicial debe partir del "corazón", que dijo Pascal, pasando luego al control, organización y definición del pensamiento conceptual. Transcendiendo los sistemas, la historia de la filosofía representa a sus ojos un testimonio de lo que los hombres llevan en su corazón sobre los grandes problemas. Se trata de grandes intuiciones que después de atravesar el fuego de la contradicción convergen y se completan. Aquí tiene su puesto el sentimiento religioso. El empeño fundamental de Ravaisson consistirá en integrar dentro de una concepción original los elementos procedentes de estas diversas fuentes.

Pero al tratarse del primer contacto consciente con el ser, Ravaisson no lo pone en la experiencia objetiva, como Aristóteles, sino en el sentimiento de la actividad interior, del esfuerzo espontáneo y de sus direcciones esenciales. Volviendo sobre sí mismo, el espíritu se sorprende en su esencia profunda, hecha de libertad y de búsqueda infinita, que le impulsa hacia lo absoluto del ser y del bien, que es la Divinidad, presente en todas las cosas y sobre todo en nosotros. El agente de nuestro íntimo deseo y la fuente de nuestro ser es "el Dios oculto precisamente porque está demasiado dentro de esos fondos abismales de nosotros mismos, donde no bajamos" [33].

Sobre esta base Ravaisson intenta reconstruir la realidad ambiente, que él concibe —por un biologismo bastante parecido al de Aristóteles— como vinculada por analogía a la misma actividad interior. Es decir, que ve en ella una inmensa finalidad, prima hermana de la actividad moral y de la creación estética. El orden del cosmos no es más que la revelación variada y progresiva de la rica unidad divina, correspondiente a la revelación del *Dios desconocido* que proclamó Pablo de Tarso. Meditar en Dios, profundizar en la moral, cultivar

---

33 *De l'habitude*, pág. 34.

el arte es trabajar en la construcción de una sabiduría integral: la ciencia no es más que una de sus piezas.

Abandonada a sí misma la ciencia no explicaría nada; no da razón del orden; no percibe el lazo orgánico ni la verdadera causalidad en las series de fenómenos que registra. Sólo en la experiencia interior se descubre una forma de causalidad diferente de los impulsos mecánicos. Esa causalidad es de origen espiritual y de carácter finalista. La razón de ser de los cambios que produce radica en una falta —la *privación* de Aristóteles— y en un bien —la *forma*— que debe reemplazarla. Su fuente está en el grado de perfección —el *acto*— que posee en sí lo que llamamos causa, y que le viene del Acto Primero, en quien coinciden el Principio, la Forma y el Fin.

No por eso hemos de creer que los seres proceden de Dios por una especie de emanación de su naturaleza o por una elección puramente intelectual, sino por libre creación, inspirada por el amor. A su vez el amor los hace libres y activos, animados de deseos y los impulsa por un movimiento de retorno hacia el Bien de donde proceden. Ese movimiento de sístole y diástole de la creación constituye toda la historia metafísica del mundo, y al mismo tiempo su historia religiosa. De ahí brota una moral ascensional, purificadora y un intercambio de bienes entre los humanos, debido a que el amor del Dios amor, en quien todos nos sentimos hermanos, inspira naturalmente en nosotros el amor de nuestros semejantes. Jesús nos dio el ejemplo, pues "no se desdeñó de sentarse a la mesa de los humanos: en la cena, al atardecer, rodeado de hombres con cuya vida entrelazó la suya, pegado a su discípulo predilecto, después de entonar el himno, fundó el rito supremo, consumación de los misterios antiguos, en el que la Divinidad se comunica a todos" [34].

Después de esto huelga decir que la filosofía de Ravaisson está inspirada ampliamente en el cristianismo. No trató de disimularlo; a través de Schelling, Cousin, Biran, Leibniz, Aristóteles y los neoplatónicos, va derecho a beber en el mismo corazón del Evangelio.

La vida de Ravaisson fue sumamente apacible. Nació en Namur en 1813, que era entonces cabeza de partido del departamento de Sambre-et-Meuse. Cursó brillantemente sus estudios en el colegio de

---

34 *Philosophie de Pascal,* pág. 442.

Rollin, ganó varios premios en el concurso general y especialmente el premio de honor en filosofía en 1832. Su maestro fue M. Poret, discípulo y suplente de Cousin en la Sorbona.

Descubrió su vocación filosófica con motivo de un concurso que propuso Cousin en la Academia de ciencias morales y políticas que acababa de establecerse. El concurso tenía por tema el estudio de la *Metafísica* de Aristóteles. Ravaisson ganó el premio con brillantez. Su tesis, retocada, ampliada y sobre todo profundizada dio origen al admirable *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* cuyo primer volumen apareció en 1837 y el segundo en 1846. Anunció otros dos, que nunca llegaron a ver la luz.

En ese trabajo se propuso Ravaisson reconstruir la doctrina de Aristóteles, de la que a veces apenas conservamos más que fragmentos, algo así como se intenta restablecer la Apología de Pascal a base de sus *Pensées*. Pero lo hizo con una inteligencia y una penetración que han desanimado a sus imitadores en la Edad Moderna. En el segundo volumen intenta calar hasta la idea generadora del sistema para descubrirnos, por decirlo así, su alma. Lo hace comparándolo con las otras filosofías griegas, igual que lo hizo Tomás en más de una ocasión.

Los primeros pensadores griegos, aferrados a lo sensible, encadenados a la imaginación, sólo veían en el mundo materia y combinaciones materiales. Todo su esfuerzo se gasta en la intuición sensible. Los pitagóricos y platónicos proceden por abstracción, y buscan el principio de las cosas en los números y en las ideas. Pero en realidad estas son puras entidades abstractas; a medida que nos acercamos a ellas, lejos de enriquecernos, nos vamos empobreciendo grado a grado hasta desembocar al fin en el vacío absoluto, en el Uno, en el Bien, que ya no representan nada perceptible ni útil.

Aristóteles echa por derroteros totalmente distintos. Parte de lo concreto, lo cual es individual y sensible, pero en él puede la mente prolongar la percepción de los sentidos y descubrir algo más que ellos, a saber, la fórmula secreta, la forma de existencia que manifiestan a los ojos las cualidades materiales. Viendo a un hombre y luego a otro formamos el concepto de la naturaleza humana. Viendo a un hombre y a un animal, nos elevamos a la idea de viviente, y así de concentración en concentración, en las que cada nuevo grado

contiene a todos los anteriores, se encuentra en el límite al Pensamiento del pensamiento, al ser que lo piensa todo pensándose a sí.

Aquí exagera indudablemente la oposición entre Platón y Aristóteles. Esta observación la hizo concretamente Bergson en la importante *Notice* que dedicó a su predecesor en la Academia de ciencias morales; esta observación parecía ir dirigida contra Aristóteles. Por mi parte yo la haría en favor de Platón. En el fondo Aristóteles era platónico. Pero también en el fondo fue Platón más aristotélico de lo que se imaginaba su intérprete. Así se desprende del análisis que hizo, después de otros varios, nuestro hermano de orden, el P. Festugière en una tesis, que el mismo Bergson apreció enormemente, y que versó sobre la *Theoria* de Platón. En todo caso, el aristotelismo y la parte del platonismo integrados al tomismo no merecen las críticas formuladas en la referida *Notice* y reproducida en casi todas las obras de Bergson. Así esperamos demostrarlo al hablar de éste filósofo.

Sea lo que sea de esto, Ravaisson opta por el método que él atribuye a Aristóteles, proclamándolo como el único admisible en metafísica. "El objeto de la metafísica consiste en percibir en las existencias individuales y seguirlo hasta la fuente de donde irradia ese rayo particular que confiere a cada una su matiz propio, engarzándola con ello en la luz universal" [35].

Pero, como dije, nuestro autor no se formó sólo en metafísica. Él entendía el conocimiento de una manera amplísima, a lo que contribuyeron sus relaciones con hombres como Chateaubriand, Musset, Lamartine, Mignet, Thiers, Villemain, Ampère, Balzac en Francia y Schelling en Alemania. Fue además artista. Expuso en el *Salon* bajo el nombre de Laché; Monsieur Ingrès apreciaba sus dibujos. Ravaisson se entregó febrilmente al influjo polifacético de Leonardo da Vinci.

De este gran maestro, artista y pensador a la vez, aprendió que el arte plástico está en función de cierto sentimiento de la naturaleza creadora; que la obra de arte no se hace para copiar formas materiales, sino para captar el impulso que "serpentea" en ellas y determina su movimiento. El verdadero artista no se contenta con lo que

35 *Notice*, de H. Bergson, pág. 11.

le sirven los sentidos, ni con lo que podría ofrecerle un ideal abstracto, sino que busca en lo concreto, en lo individual, el pensamiento latente, el alma del hecho: ¿no es precisamente ese el objetivo de la metafísica y lo que está llamada a descubrir siguiendo sus propios procedimientos? Así descubrió Ravaisson el parentesco existente entre la filosofía y el arte: el sentimiento que tiene de él guiará toda su existencia.

En 1838 pone por título a su tesis doctoral *De l'habitude;* con ello se le amplía su tema, debido a que el hábito le parece una mecanización del espíritu, lo mismo que la naturaleza entera. Cuando cogemos un hábito, contraemos una "segunda naturaleza", lo cual equivale a decir que coincidimos en un punto con la naturaleza general y así podemos comprobar en nosotros la manera en que procede, que es del espíritu al mecanismo material, y no como pretenden los materialistas, de la materia al espíritu.

Lanzado sobre esa pista parecía que Ravaisson estaba llamado a recorrer una brillante carrera oficial en el ambiente filosófico en que vivía. Cousin que había influido en que se premiase su Memoria disponía de los resortes necesarios para procurársela. Como rector de la universidad disponía de todas las plazas y de todas las influencias. Pero su carácter autoritario no encajaba con el carácter interior e independiente de Ravaisson. Estos dos hombres no llegaron a comprenderse; chocaron secretamente; el resultado fue que en vez de una cátedra en la Sorbona o en Collège de France, Ravaisson obtuvo el cargo de inspector de bibliotecas (1839) y más adelante el de inspector general de enseñanza superior.

A este propósito publicó unos trabajos de erudición que no nos interesan aquí. Fue recibido en la Academia de inscripciones y bellas artes en 1849. En 1867, con ocasión de la exposición universal, le encargó el entonces ministro de Instrucción pública, Victor Duruy, presentase un *Informe sobre la filosofía en Francia.* Ravaisson no aprovechó la ocasión que le brindaba este informe para pintar un diorama, ni para redactar un *Quién es Quién* del mundo intelectual, sino para trazar las grandes directrices del pensamiento, destacando sus principios y asfaltando así las mejores pistas del porvenir.

Al examinar la filosofía francesa del siglo XIX, comprueba evidentemente una tendencia heredada de las primeras épocas de la

filosofía, que pretendía explicarlo todo por sus causas materiales, interpretar el todo por sus elementos y colocar la mecánica y la geometría como base de la vida. Pero al mismo tiempo apuntaba y aun tendía a prevalecer la tendencia contraria. Fue típico el caso de Auguste Comte: en el primer volumen de su *Cours de Philosophie positive* asegura que no descubre en los vivientes más que fenómenos de naturaleza y de origen inorgánico, sólo que más complicados; en el segundo volumen restringe esa afirmación a los vegetales, y en el tercero la abandona totalmente, declarando que los fenómenos vitales son específicamente diferentes de los físico-químicos.

También Claude Bernard comenzó con generalidades fisicistas en materia de biología; pero el estudio atento de los hechos le obligó a recurrir a una *idea directriz* de los fenómenos vitales y a una *idea creadora* de los vivientes. Generalizando, observa Ravaisson, debemos inclinarnos a descubrir cada vez más la obra del pensamiento en la naturaleza entera. Este trabajo es parecido al del arte, en el que se patentiza nuestro espíritu en la materia que se da a sí mismo, pues sus elementos están estrechamente subordinados a la inspiración del arte. El arte los hechiza en cierto modo, los fascina y los adapta a sus fines. Así procede el arte de la naturaleza.

Debemos concebir el origen de los materiales que emplea la naturaleza como el resultado de un movimiento inverso al de su organización. Ésta procede de la materia al espíritu: es una especie de despertar; la primera creación debe ir del espíritu a la materia: es como un adormecerse, un dormitar, un relajarse. El Espíritu Creador "anuló algo de la plenitud de su ser para hacer brotar de ahí todo lo que existe por una especie de despertar o de resurrección". Y ¿cuál es la razón de esa creación? La generosidad, el amor, responde Ravaisson; y se extiende sobre este tema en páginas admirables, en que domina la inspiración cristiana, y cuya espiritualidad rebosa en intuiciones originales y vigorosas.

Este trabajo produjo una impresión profunda y duradera en los círculos intelectuales de Francia y del extranjero. Pero su autor parece desentenderse un poco de ello para entregarse a actividades administrativas: así lo exigía el curso de su carrera. Pero igual en este terreno que en el otro tuvo presentes todas sus ideas con vistas a su aplicación. Teniendo que reorganizar la enseñanza del dibujo junto

con Ingres, Delacroix, Flandrin y algunos otros, lo hizo de acuerdo con sus ideas filosóficas. Rechazó el sistema que pretendía comenzar con la geometría para pasar de ella a las formas vivas. Quiso que el alumno se enfrentase de golpe con la vida en su más alta expresión y con las obras maestras. De lo contrario, decía, el alumno aprenderá a estereotipar la vida, a fijarla, en lugar de comprenderla y de expresarla en toda la libertad de sus movimientos más característicos. Se ve la afinidad de este método plástico con las ideas filosóficas que lo inspiraron.

El mismo espíritu alienta en el estudio que publicó en la *Revue des deux Mondes,* en 1887, sobre la filosofía de Pascal. Aquí se propuso demostrar a vueltas de los *Pensées,* que la verdadera filosofía está tan hermanada con el cristianismo como con el arte más elevado, y especialmente con el arte antiguo. El cristianismo aportó elementos nuevos al mundo; pero además consagró todos los valores que encontró a su llegada e inició los progresos que estaban por venir.

Habrá notado el lector que ésta es precisamente la tesis de este libro. Ésta encuentra su propia expresión y un testimonio vivo en la obra de Ravaisson.

El fin de la vida de Ravaisson y lo que se ha llamado su *Testament Philosophique* —que es una compilación fragmentaria de una obra que no tuvo tiempo de redactar— están llenos de estos pensamientos. Éstos iluminan el crepúsculo de su vida: Ravaisson se complace en rumiarlos, unas veces pieza a pieza, otras fijándose en las articulaciones maestras. Repetía que en el fondo se le representaba la naturaleza "como un edificio de pensamientos", y que "las especies que iban apareciendo sucesivamente antes de surgir la humanidad eran retoques cada vez más perfectos de un diseño primitivo" (página 63).

En su conjunto ese diseño ofrece una imagen de la Trinidad (pág. 118). Dios infinito y omnipotente, *causa de sí mismo,* como el Dios de Descartes, pone bajo las condiciones del espacio y del tiempo la multiplicidad del universo por una especie de abandono de sí y de condescendencia. (Aquí podría aplicarse la palabra de Pablo: *Exinanivit semetipsum.)*

"En el principio fue lo mejor: Eso es lo que proclamó en su primer pregón, antes que la filosofía aristotélica, el más filósofo de los evangelistas, cuando dijo: *En el principio era el Verbo*. Pero hay una fórmula que lo contiene todo y que abarca todos los grados de la vida y del ser, desde el principio hasta el fin, desde lo más alto hasta lo más bajo del universo; es la fórmula que inventó Leibniz cuando dijo: el mismo cuerpo es espíritu, con la sola diferencia de que no es espíritu puro y perfecto, sino momentáneo, desprovisto de memoria y, digamos también, de previsión" (pág. 64).

Así todo es pensamiento, y naturalmente ante todo nuestra alma. "Anteriormente a todo pensamiento particular hemos de suponer forzosamente un pensamiento constante, sin comienzo y sin fin, que forma como la trama sobre la cual se bordan las ideas accidentales, y constituye el fondo de vida que jamás nos falta ni podrá faltarnos" (*Ibid.*).

La misma vida corporal es una especie de pensamiento inconsciente, del que nos da alguna idea el automatismo del hábito, si nos fijamos en él. "Hay en nosotros una voluntad motora guiada por una imaginación inconsciente o vagamente consciente" (pág. 74). Una voluntad por el estilo —aquí tenemos como un preludio del *élan vital* de Bergson— explicaría la generación de las especies (*Ibid.*).

"Todo lo que está en movimiento en realidad tiene ese movimiento de sí mismo; el movimiento es siempre el efecto inmediato de una voluntad, y esa voluntad siempre tiene alguna conciencia de sí misma. Eso supuesto, toda la naturaleza es como un gran drama, representado por actores dotados de inteligencia y de voluntad, en mayor o menor grado, pero siempre en alguno. Dicho de otra manera, todos los hechos que aparecen en el mundo son manifestaciones, más o menos oscuras o brillantes, del alma" (pág. 151).

La naturaleza no es "más que la historia del alma, una historia continuada y terminada por la humanidad y por su arte. Entonces el mundo se explica como una revelación progresiva de la Divinidad creadora y del alma, su imagen y su intérprete. *Et Verbum erat Deus; et omnia per Ipsum facta sunt*" (pág. 76).

En consecuencia reconoce una finalidad espiritual en todo el trabajo cósmico. Por lo demás, la causa final "no es más que una abstracción que forma el entendimiento sobre la idea total de causali-

dad" (pág. 69). Y en efecto, el fin no es más que la determinación del agente en cuanto tal, y así *coinciden la forma y el fin,* como dicen los tomistas.

De aquí se deduce que la humanidad es el objeto hacia el cual tendió siempre la naturaleza. Eso supuesto, como el fin es la expresión del principio, todo empezó por la humanidad. ¿Cómo? No lo sabemos, ni acaso lo sepamos jamás. Anaxágoras lo veía todo en todo, pero no dijo en qué forma (pág. 78).

Leibniz no se equivocó al pensar que todo está conectado por dentro por el hilo de oro del espíritu y que "en el fondo divino de nuestro ser... nos mantenemos en comunicación íntima con todo lo que desde nuestro punto de vista corriente nos parece totalmente ajeno y extraño" (pág. 153). La estética nos introduce en este sentimiento de unidad en la variedad. Así la estética se convierte en la "antorcha de la ciencia", "porque precisamente las partes más bellas de la naturaleza son las que mejor reflejan el significado de sus obras y el fin que se proponen" (pág. 83).

De estas ideas se deriva una moral totalmente cristiana. El autor destaca su aspecto estético, de acuerdo con su filosofía general, pero sin quitar nada a su pureza.

El destino es la magna cuestión que se le plantea a él como a todos. "¿No será más que una llamarada fugaz ese fuego divino? ¿No será más que un accidente lo esencial, lo invisible? ¿Nada más que la última modificación de los fenómenos? Todo lo contrario; siendo el alma vida y fuente de vida no se concibe por qué ni cómo habría de cesar de vivir. Este es el fondo de eterna solidez de los argumentos de Platón en el *Fedón,* de los cuales se deduce no una bella esperanza, como se traduce con frecuencia por error, sino la seguridad de la inmortalidad" *(In fine).*

"Siendo como es un rayo de la Divinidad no puede tener más destino el hombre que volver a su seno y abrazarse para siempre con su inmortalidad." Por eso se resiste el autor con toda su alma a la idea de las penas eternas, considerando demasiado literal la interpretación que suele darse a las palabras de Jesús relativas al fuego "eterno". En todo caso, la salvación consistirá en la "unión perfecta de las almas con la Divinidad, que es su origen y su centro común; esa unión que, según predijo el Evangelio, consumará un día la

identificación del Salvador divino con sus fieles" (pág. 109). También podemos conjeturar como coronamiento final, una especie de unión metafísica de todos los seres en Dios, la cual, sin suprimir las individualidades, las haría "inmediatamente penetrables" y transparentes entre sí.

Resumiendo: "Desprendimiento de Dios, vuelta a Dios, cierre del gran ciclo cósmico, restauración del equilibrio universal: he ahí la historia del mundo". Así termina el compendio del pensador. Este *Testament* está rezumando esencias evangélicas; el autor se apoya en ellas para todo. A veces las cita de una manera bastante inesperada, como cuando interpreta la acción del principio generador a la manera de un "sacrificio espontáneo, al cual sucede, como en la historia evangélica, una vida nueva y gloriosa" (pág. 75). Pero no por ello es menos evidente la preocupación que tiene por referirse al Evangelio; se ve clarísimamente que encontró en la Buena Nueva un manantial irrestañable de inspiración. En la paz de sus 87 años, después de haber escrito otras páginas admirables pocos días antes de su muerte, se extinguió el 18 de mayo de 1900, con la confianza puesta en la inmortalidad.

V. JULES LACHELIER

El caso de Lachelier resulta bastante extraño desde el punto de vista de mi tesis. Con frecuencia hemos de destacar los elementos cristianos que se incorporaron tantos pensadores que hicieron profesión de no ser cristianos. En cambio, en Lachelier, que es cristiano y católico a machamartillo, nos va a ser un poco difícil encontrar lo que buscamos. Su misma familia dice que había instalado la filosofía y la religión en dos pisos distintos, y que no se encontraba la escalera. Pero no exageremos. A falta de escalera podrá haber una escala con los barrotes suficientes, por el estilo de una escalerilla de biblioteca. Así lo indicaba él mismo en una conversación con Maurice Blondel: "Mi casa consta claramente de tres pisos: la naturaleza, el pensamiento y la realidad transcendente; pero me dijo hace tiempo Ollé-Laprune que falta la escalera. No lo creo; lo que pasa es que

sus peldaños son empinados y estrechos. Si yo fuera más joven acaso te pidiese que me ayudaras a instalar un ascensor" [37].

Jules Lachelier fue hijo de un capitán de barco. Nació en Fontainebleau el 7 de mayo de 1832. Estudió en la institución Sainte-Barbe y en el liceo Louis-le-Grand. Obtuvo grandes éxitos en el Concurso general, en 1851, e ingresó en la Escuela Normal con el núm. 1. Las violencias por que atravesó entonces el régimen francés desorganizaron esta escuela e infligieron a Lachelier, dado su carácter independiente, una prueba de tres años, durante la cual se encerró y *perdió su tiempo interiormente,* como dijo uno de sus maestros.

Gracias a Félix Ravaisson cambió la situación. Después de una estancia de dos años en el colegio de Sens, el joven agregado se vio ascendido a la división superior de la Escuela Normal, donde estudió los diálogos de Platón, cuya objetividad idealista le impresionó, pero le echa en cara el haber vaciado sus puras abstracciones de todo lo que constituye la verdadera espiritualidad. Era un reproche poco fundado, como he dicho más de una vez y en todo caso exagerado, pero que provocó una reacción beneficiosa.

Lachelier saltó de Platón a Maine de Biran, el cual buscó la realidad en lo concreto y en lo interior, en la convicción de que la captaría gracias a un análisis reflexivo del sujeto pensante y volente. Siguiendo a Ravaisson, Lachelier atribuyó a Biran el poder de superar el kantismo y de demoler el muro levantado por la tesis de las *formas a priori*. Podemos captar la realidad a base de una observación interior bien conducida, e integrada en un conocimiento objetivo del mundo. Pero el crítico no se da por contento del todo. A su juicio, Biran estuvo un tanto arbitrario al afirmar la unidad del querer interior y del sentir exterior como generadora de nuestro conocimiento del ser. Por otra parte, le parece infundada la manera con que identifica Biran la actividad del yo con el ejercicio de la causalidad en el universo, pues no se basa en ningún elemento de universalidad ni de sustancialidad. La causalidad puramente psicológica es de orden distinto que la ontológica.

---

36 F. Ravaisson, *Testament philosophique,* Boivin ed.

37 Cfr. Frédéric Lefèbre, *Itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel* pág. 236.

En estas observaciones se siente ya cierta tendencia hacia el idealismo. Pero lo que él busca aquí con Biran y casi pisando las huellas de Platón es una doctrina que por una parte nos abra la comunicación con las cosas y por otra con el infinito divino, sin que éste se confunda con las mismas cosas ni se disuelva en el pensamiento, como ocurre en el panteísmo y en el idealismo absoluto.

Más tarde creyó encontrar esa doctrina en el kantismo refundido y completado. Fue un idealista moderado, de matices muy delicados y personales, que convierten su pensamiento en una especie de enigma, cuando uno se pone a totalizarlo. Queriendo justificar la metafísica partiendo de la psicología, escribió: "Pronto me di cuenta de que el pensamiento no puede ser un simple dato de conciencia, sino que debe llevar en sí la garantía de su verdad... Lo que al principio no era para mí más que mi pensamiento me pareció la verdad en sí, el *esse* ideal, que contiene o pone *a priori* las condiciones de toda existencia. Así me vi embarcado en esbozar algunos rasgos de una ciencia que si llegase a estructurarse sería a la vez la ciencia del pensamiento y la de todas las cosas" [38]. Se siente el ala del genio. A mi parecer, aquí no hay nada del apriorismo hegeliano, aunque pueda apreciarse cierto influjo real. Era una metafísica espiritualista que se presentaba con cierta timidez, y que se traduce en una intuición que la contiene toda. Hay en nosotros una *conciencia intelectual* que domina la *conciencia inmediata* y le permite entrar en contacto con lo absoluto. Es una *dialéctica viva,* menos abstracta que la de Platón, menos individual que la de Biran y que se traduce en libertad más bien que en fuerza o en idea pura. Al principio el Absoluto se percibe como formal, como para cubrir con una idea primera el edificio de las ideas, pero de ahí se pasa naturalmente al Absoluto vivo, por más que Lachelier encuentre ese paso un tanto escabroso en el terreno lógico y garantizado solamente desde el punto de vista de la moral y de la fe.

FILOSOFÍA DE LACHELIER

El conjunto de la filosofía de Lachelier está contenido en su célebre tesis sobre el *Fondement de l'induction* (1871), en el artículo

[38] *Psychologie et métaphysique,* 1885, *OEuvres,* pág. 218.

Psychologie et métaphysique (1885) que acabamos de citar y que el mismo Lachelier incorporó a su tesis en su segunda edición, además de las *Notes sur le pari de Pascal,* publicadas primeramente en 1901; y finalmente en su correspondencia filosófica, especialmente con su maestro y amigo durante cincuenta años, Félix Ravaisson.

Según la voluntad expresa del autor, no debieron publicarse ni esas cartas ni los cursos de la Escuela Normal ni ningún escrito personal. Una bendita deslealtad nos ha permitido poseer algunos de estos preciosos documentos en edición no comercial. Los dos volúmenes que los contienen constituyen para nosotros un tesoro. En ellos se siente la presencia de un gran pensador, de una conciencia maravillosamente independiente y de un cristiano, a pesar de su pudor esquivo en materia religiosa.

Es muy conocido el contenido de la tesis sobre el *Fondement de l'induction* y de sus complementos. Ni la inducción científica, ni por consiguiente la misma ciencia descansan principalmente sobre la idea de causa eficiente, como creen los cientistas y materialistas, sino sobre la causa final. En las estructuras de la naturaleza el todo domina sobre las partes y la forma es anterior a las disposiciones de la materia. Por tanto lo primero en ellas es la idea. El mecanismo viene después. Generalizando los conceptos y considerando la naturaleza en su conjunto, nos vemos abocados a concebir una Idea primera, un pensamiento que se piensa por encima del pensamiento que no se piensa. Ese es Dios. Y si no puede demostrarse por razón la realidad de ese Dios, si el paso de la idea de Dios a la realidad de Dios es ilegítimo, como aseguró Kant, ese es un riesgo que puede correr perfectamente la fe, y aunque éste sea un paso más religioso que filosófico, la filosofía no tiene nada que objetar. Más aún, "al subordinar los mecanismos a la finalidad nos invita a subordinar la misma finalidad a un principio superior y a franquear con un acto de fe moral los límites del pensamiento igual que los de la naturaleza" [39].

He aquí cómo resumió esta postura racional Émile Boutroux, que era por entonces discípulo de Lachelier: "Asentar la ciencia es asentar el espíritu, y afirmar el espíritu es afirmar, además del pensamiento, la libertad, el ideal moral y el presentimiento del ideal religioso" [40]. Esta

39 *Du fondement de l'induction,* al fin.

40 *Journal des débats,* 30 enero 1918.

postura es evidentemente muy parecida a la de Kant en su tratado sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón*, en que se establece la misma doctrina, como ya expuse. Es un despiece al mismo tiempo que una supervivencia del pensamiento evangélico.

Pero hemos de completar estos primeros datos recurriendo a otros escritos del autor, donde hallamos diseminadas muchas indicaciones valiosas.

EL IDEALISMO

Lachelier rechaza enérgicamente el empirismo y el asociacionismo, porque cree que desembocan en el escepticismo. Tampoco admite el realismo ecléctico, pues al disociar el pensamiento del objeto relega a éste al mundo de lo incognoscible e inaccesible. Resulta un absurdo y una contradicción, afirma él, el que el pensamiento huya en cierto modo de sí mismo para ir a captar un objeto heterogéneo y extraño. "Si la experiencia fuese un dato brutal disparado sobre la razón como una piedra en una charca, no nos quedaría nada que hacer" [41]. No hay certeza posible más que a base de que la misma realidad sea pensamiento y esté en el pensamiento.

Esto es idealismo, pero limitado y que deja margen a cierto realismo. Distingue Lachelier entre pensamiento objetivo y pensamiento subjetivo, entre pensamiento que "se piensa" y pensamiento que "no se piensa". Asegura que la afirmación de la naturaleza es obra de nuestra mente, pero que lo hace "mediante una acción puramente ideal, que se reduce a reconocer una realidad ya existente" [42]. "Hay algo en nosotros que no es objeto de experiencia y que, aunque está estrechamente unido a la naturaleza, no forma parte de ella: es el pensamiento, que es el sujeto de la experiencia y que en cierto sentido establece y crea la existencia de la naturaleza, al afirmarla" (*Ibid.*).

Semejantes expresiones esclarecen a plena luz el sentido de este idealismo, que no niega la realidad, sino que la somete al pensamiento, en el que encuentra su determinación y en el que despierta,

41 *OEuvres*, t. I, pág. XL.

42 *Ibid.*, tomo II, pág. 160.

por decirlo así, de su propio letargo. El objeto del pensamiento sólo es "relativamente exterior" (I, 189). Al calificarlo de exterior sin más, se quiere decir que no es una cosa en sí, ajena a la percepción, sino que "constituye el objeto de una conciencia intelectual que al pensarlo lo emancipa de la subjetividad de la conciencia sensible", que le confiere un valor universal (II, 203). No puede, pues, decirse que la naturaleza sea absolutamente exterior al pensamiento, pues entonces sería para nosotros como si no fuese; por otra parte, como la palabra pensamiento designa sobre todo la facultad lógica de nuestro espíritu, se explica perfectamente que el pensamiento concebido de esa forma se distinga de la naturaleza considerada como objeto de percepción y en su existencia real" (I, 77).

Se sabe que lo mismo Lachelier que Kant afirman que las formas *a priori* del espacio y del tiempo condicionan la percepción y la existencia real, y que, por otra parte, Lachelier rechaza la *cosa en sí* de Kant, que es algo puramente indeterminado, del que no sabe qué hacerse, como él dice. Para él todo es espíritu, es decir, pensamiento y querer. La sensación es un pensamiento oscuro animado de tendencias. El pensamiento propiamente dicho es el resultado de una liberación que va desprendiendo al sujeto del objeto hasta ponerlo gradualmente en posesión de sí mismo (I, pág. XL). Doctrina sutil, de la que el mismo Lachelier no parece estar muy seguro, preciso es reconocerlo.

En una conversación con Bouglé, después de expresar sus ideas sobre la formación empírica de la inteligencia a partir de la nebulosa, supone que le objetan así: "Indudablemente esa nebulosa no existía en sí, so pena de incurrir en el materialismo (es decir, aquí en el realismo). ¿Entonces para quién existía? ¿No sería para ese sujeto que va a ser el término de la evolución de la naturaleza y que por consiguiente no existía cuando ya existía ella?". Y responde: "Podríamos salvarnos recurriendo al idealismo del tiempo. La historia del universo con las transformaciones de las especies sería una reconstrucción de nuestra mente, como lo es su extensión en el espacio. Cuesta comprenderlo, pero si las antinomias de Kant son ciertas, no queda otra escapatoria. No es posible resolver esas antinomias más que situando su punto de partida en la conciencia y partiendo de ella para contar los momentos del tiempo o el número de seres, y

no recurriendo a un principio imposible de alcanzar. No podemos partir del infinito, pero podemos ir a él" (I, pág. XLI). Aquí hay profundidad. En efecto, si es nuestra conciencia la que distribuye los objetos en el tiempo, como se pretende que los distribuye en el espacio, no cabe la posibilidad de fijar un comienzo como término de referencia: el comienzo está en ella, y ya no corre el *transitus in infinitum*. Es muy cierto que siempre podemos partir del momento presente en dirección hacia el infinito, por más que no podamos partir de él. Así contestó Tomás a los que le objetaban el *transitus in infinitum* en el caso de un mundo eterno. No cuesta, pues, tanto comprender la suposición de Lachelier; lo que cuesta es admitirla, pues elimina toda objetividad del tiempo y del espacio, y al encerrar la conciencia dentro de sí misma va contra nuestras más claras evidencias. Parece que Lachelier se dio cuenta de ello, pues considera su solución como una forma de "salvar la dificultad" y además porque alude a las antinomias de Kant con un *sí* hipotético. Lachelier es la honradez personificada; si duda, no intenta disimularlo.

EL PROBLEMA DE DIOS

Por lo que se refiere al problema de Dios, están bien claras sus vacilaciones. El agnosticismo que heredó de Kant le induce a afirmar que para la filosofía pura no hay más ser que el ser del mundo considerado en su unidad y concebido como espiritual, como razón o incluso como libertad, y aunque al principio careció de conciencia está destinado a descubrirse al fin a sí mismo en forma de pensamiento. "La filosofía es esencialmente panteísta [43]. Pero podemos *creer* en un más allá del mundo, también espiritual, pero sin mezcla de materia, sin devenir, *transreal,* e incognoscible para nosotros en nuestras actuales condiciones de existencia" (II, pág. 201). Esto no le impide protestar —en un cambio de humor y sin renunciar a su idealismo—, contra los que rehusan afirmar la existencia de Dios bajo pretexto de que es incognoscible en sí mismo: "Es como quien dijese que no puede saber si es de noche o de día a título de que no

---

[43] En carta a Liard llega a llamar al panteísmo "la misma filosofía".

puede distinguir nada en la noche cerrada ni a la luz deslumbradora del sol" (I, pág. 190). Él mismo demuestra a Dios basándose en la idea de verdad: observa en efecto, que "si todos los hombres creen que sus estados internos son algo en sí mismos, y eso no sólo en el presente sino en el pasado y en el porvenir, no es porque esos estados se reduzcan a una entidad quimérica y cuya existencia, si la tuviese, se limitaría al presente, sino porque constituyen el objeto de un pensamiento, el cual flotando por encima de todos los tiempos, percibe por igual esos estados tal como son, fueron y serán" (I, 203). Es verdad que hay otros textos en los que esa prueba a base de las verdades eternas y hasta de todas las demás pruebas, sólo llegan —fuera de la fe— a comprobar la existencia de un pensamiento inmanente a todo y a nosotros mismos, un pensamiento que se produce a sí mismo en nosotros y que sólo se apoya en sí mismo: un sucedáneo de Dios, pero sin ser Dios, pues se identifica con la verdad y con el ser de las cosas. "El último punto de apoyo de toda verdad y de toda existencia es la espontaneidad absoluta del espíritu" (I, 208).

En sus artículos de 1864 (en *Revue de l'Instruction Publique*) declara su "confusión" ante ciertas negaciones audaces y ante la "ligereza" de los argumentos en que se apoyan, y afirma con Caro que se prueba a Dios por la finalidad del orden natural y por los grados de perfección que manifiesta. Es la 4.ª *vía* tomista: "Así como la serie de las explicaciones mecánicas termina necesariamente en un hecho primero, que constituye en cierto modo la materia de todos los demás, ¿quién no ve que las perfecciones diversas que contiene el universo en vías de desarrollo no son más que las manifestaciones desiguales de una perfección soberana, forma de las formas y alma de las almas, presente a todo y distinta de todo, y que determina desde el seno de su absoluta inmovilidad el movimiento infatigable de la naturaleza?" (I, 7).

Un poco después se eleva a Dios partiendo de la idea de sustancia. Como buen idealista rechaza la sustancia empírica, por ser un sujeto indeterminado y por lo mismo impensable; Boutroux reprende por ello a su antiguo maestro diciendo: "El abuso está en reducir la existencia —es decir, la sustancia— a las mismas determinaciones, bajo pretexto de que no puede concebirse sin ellas. De seguir por ese camino de una manera consecuente se tiene que llegar a negar la

sustancialidad del yo igual que se negó la de las cosas; a reducirlo todo a un sistema de ideas y a desterrar así toda iniciativa individual, toda libertad, toda vida, toda belleza" [44].

Esta crítica da en el blanco, pero "con exceso", pues esa consecuencia no se sigue fatalmente, y Lachelier presenta su explicación. La sustancia "es la síntesis de los fenómenos, pero una síntesis interna y viva que los une al producirlos (esa es la sustancia tomista). Es la potencia de donde proceden, pero esa potencia a su vez no es más que la atracción que los arrastra hacia un fin conocido o ignorado. Ella misma es, pues, en el fondo ese fin (así coinciden *finis* y *forma*), la idea pura de la que cada ser sensible es al mismo tiempo expresión y producto". Un tomista cien por cien no se expresaría de otra manera.

Acto seguido, Lachelier, siguiendo a Tomás en su 4.ª *vía*, cree poder remontarse desde la idea de una sustancia particular cualquiera a la sustancia primera. El análisis, que en sí mismo no es más que una reflexión más profunda, puede desprender del fondo de toda idea y de toda sustancia particular no una vana abstracción de sustancia en general (como Vacherot, al que refuta aquí), sino el ideal supremo que concentra en su unidad indivisible todas las perfecciones esparcidas en la inmensidad del universo".

En esta misma época aplicó a Dios, sin reservas, la noción de persona. Dios es una persona porque "es un pensamiento que conoce, y sobre todo una voluntad que ama". Él es "la sustancia misma del pensamiento y del amor". Digo una persona, o mejor, "la personalidad absoluta". Más adelante le sobrevino un escrúpulo verbal —sin que por ello cambiase realmente su doctrina—. "Yo dudaría en suscribir la afirmación de Le Roy de que Dios es una persona, a no ser en un sentido simbólico." Pues para nosotros, dice, "una persona es una inteligencia unida a una sensibilidad". En ese caso, desde luego, Dios no es persona. Pero el atribuirle el carácter de persona no es puro simbolismo. Lachelier dice: una especie de simbolismo; un tomista diría: una auténtica atribución *analógica*, y Lachelier no tendría nada que objetar. Así lo atestigua la descripción que hace de la realidad divina: "Hay una cosa que podemos admitir sin com-

44 Carta a Bersot, 1877.

prenderla: la existencia de un pensamiento que no necesitaría como el nuestro de contenido empírico, sino que se daría a sí mismo, o mejor, que sería para sí mismo un contenido de otro orden, y que por lo tanto sería por sí mismo lo que el nuestro sólo puede ser mediante su unión con la naturaleza: un ser completo, real y vivo" *(Ibid.)*. Ese es el *Pensamiento del pensamiento* de Aristóteles y el Dios de los doctores cristianos.

Hay otro punto que se prestaría a discusión y por cierto bastante seria. Lachelier renunció a decidirse entre el monismo espiritualista tradicional que engloba la materia, y el dualismo que concibe la materia con un fondo de irracionalidad e irreductibilidad irremediable. Sólo se trata de un *acaso*; pero el caso de los maniqueos prueba que encierra sus peligros.

También podría discutirse su distinción entre Dios y el mundo, pero de una manera puramente verbal, como en la cuestión de la *persona*. Dice Lachelier: "Dios no es un ser determinado, más perfecto que los otros, pero distinto de ellos, como lo es un rey de su pueblo y un pastor de su rebaño (¡claro!); pues sea cual sea el rango que se le asigne, siempre se le podrá comprender en una suma en la que Él sólo contará por una unidad; y aunque esa unidad pueda valer por sí sola más que todas las demás juntas, no por eso se verá menos condicionada por todas las que concurren con ella a formar el total del ser. En esto el argumento de Strauss no tiene réplica, y el único medio de sortearlo es reconocer en Dios no la sustancia universal en el sentido abstracto y materialista de Spinoza, sino el Acto supremo, perfecto en sí e imperfecto y como esbozado en la naturaleza y en el pensamiento, y que representa la verdadera forma y la total culminación de todas las cosas; de manera que puede decirse en rigor que Él es su ser y que "ellas se distinguen de Él no por lo que son, sino por lo que no son" (I, 13). Estas expresiones podrían inducir a error. Yo no creo que en la mente de Lachelier tengan ningún sentido panteístico. En el fondo equivalen al tomismo, que llama a Dios *fons entis* y *forma formarum* y declara que la naturaleza no suma con Dios, pues Él es "todas las cosas eminente y virtualmente".

LA CREACIÓN

Al hablar de la creación, Lachelier no quiere que se asigne comienzo ninguno al mundo, y como filósofo tiene razón; pues, como sabemos, nadie puede probar que el mundo haya tenido principio. Vio claramente que la idea de creación es perfectamente independiente de la de *principio*. Se trata, dice, de explicar todas las cosas "no física, sino metafísicamente, no por la causa que las determinó en el tiempo, sino por la que las creó en la eternidad". Sin embargo, se excede cuando pasando del derecho al hecho declara: "Si existe un principio indiscutible —¡la historia de la filosofía permite discutir muchas cosas!— es que no puede producirse ningún estado del universo *ex abrupto*, sino que siempre ha de tener su razón de ser en otro estado precedente, del que procede según determinadas leyes" (I, 15). Tomás respondería que efectivamente siempre se puede concebir un estado anterior, del cual *podría* derivar el estado en cuestión según las mismas leyes que los siguientes, pero que no hay forma de demostrar la existencia real de ese estado anterior. Lo mismo la duración que la cadena de causalidades son ni más ni menos lo que Dios las hizo. En esto no hay ningún apriorismo que pueda prevalecer sobre el querer de Dios. Debemos observar además que lo que sobre todo intentaba Lachelier en esto era salvaguardar los *derechos* de la ciencia y deslindar la idea de Dios de la un simple "agente mecánico", en lo cual le sobra la razón. Pero le sigue rondando la tentación de no ver la derivación de lo infinito a lo finito más que en forma de pensamiento inmanente a todas las cosas a las que infunde su ser junto con su verdad. Este modo de creación no nos sacaría del círculo del mundo, pero nos prepararía a salir, aunque por medios distintos de la especulación.

EL UNIVERSO

Inducido por motivos análogos a los de Leibniz y relacionados con el principio de razón suficiente, Lachelier se representó el mundo como infinito. Y no es que creyese en el infinito actual, sino que pensaba que el número de las estrellas, igual que el de las partículas

de la materia, es inagotable. En esto no hay contradicción, ya que, según él, ni los átomos ni las estrellas existen en sí; sólo representan la posibilidad de percepciones siempre nuevas, cuyo conjunto para una conciencia dada es siempre finito. A decir verdad, puede suceder, y "hasta debe suceder", que existan en la inmensidad del universo conciencias situadas simultáneamente en puntos de mira diferentes y complementarios, de manera que en último término se realice plenamente la posibilidad de la infinidad de percepciones. "¿Qué sería un infinito cuya mayor parte sería sólo posible?" Pero tampoco esto constituye el infinito actual, ya que de conciencia a conciencia no se da adición y cada una sólo tiene percepciones limitadas. Otra cosa sería si las estrellas, en vez de representar las percepciones posibles de una conciencia o las percepciones reales de varias, estuviesen dotadas de existencia propia, como admite el realismo: "de forma que es absolutamente necesario renunciar o al infinito cósmico o al realismo" (II, 94-96). Yo por mi parte no veo la necesidad de afirmar el infinito cósmico. Siempre me pareció que las *razones suficientes* de Leibniz adolecían de racionalismo, y si además nos han de conducir por un rodeo al idealismo, razón de más para no fiarme de ellas.

Ya sabemos que el mundo de Lachelier es eminentemente finalista. De dar fe a ciertos textos, esa afirmación la dedujo de la creencia de que en rigor acaso bastara el mecanicismo a satisfacer la pura inteligencia. Pero generalmente vincula su convicción finalista a una actividad necesaria de la mente, que denomina de una manera tal vez un poco impropia, *voluntad*, o como diríamos nosotros, voluntad de coordinación, es decir, en el fondo exigencia intelectual. Es esto tan cierto que el mismo Lachelier se alza contra la primacía de la voluntad al estilo de Schopenhauer. "No se puede concebir el querer como determinante, dice, mientras no se le proponga algún objetivo, es decir, mientras no se le ofrezca alguna representación" (I, pág. XXXVII). Siempre queda en pie que la naturaleza tiende. "Siempre existe en los fenómenos exteriores, sensibles, empíricos una tendencia que se determina realizándose" *(Ibid.)*. "La naturaleza es a la vez una ciencia que no se cansa de deducir los efectos de las causas y un arte que siempre está tanteando nuevas creaciones" (I, 71). Es la finalidad al estilo de H. Bergson y de Edouard Le Roy,

la cual implica una orientación más que una meta precisa, pero que en todo caso dirige la naturaleza hacia un bien, hacia una perfección, hacia una liberación y que incluye retrospectivamente, por reflexión sobre sí misma, al Pensamiento-Amor, fuente de ser y libertad soberana, que es el Dios del Credo cristiano.

EL ALMA

La lectura de ciertos textos podría inducirnos a creer que Lachelier por virtud de su idealismo descartó la creencia en el alma como principio de vida. Así lo temió Émile Boutroux, como acabamos de ver. Pero al estudiarlo de cerca, nos tranquilizamos y hasta nos admiramos, porque lo que rechaza y con razón es sencillamente la concepción fisicista del yo espiritual, el sustancialismo antropomórfico. "Ya sabemos que todo fenómeno es el producto de una fuerza: por lo mismo estamos dispuestos a reconocer en los fenómenos vitales la acción de una fuerza vital. Ni siquiera discutimos la unidad de esa fuerza (que sería el alma), pero creemos que no es distinta de las fuerzas motoras que actúan en cada una de las moléculas vivas." Si prescindimos del vocabulario, esa es la idea tomista. No existe una fuerza vital sustancialmente distinta de las fuerzas físico-químicas, puesto que el conjunto de esas fuerzas no constituye más que un único compuesto, cuya ley de unidad y cuya idea directriz común es el alma. En esto están totalmente de acuerdo Lachelier, Tomás y Claude Bernard. Todo lo que dice Lachelier sobre este tema no es, a mi juicio, más que una nueva versión del hilemorfismo tomista. Los elementos idealistas que contiene no se oponen a esta afirmación, puesto que, como he observado muchas veces, el mismo hilemorfismo es en muchos aspectos un sistema idealista, puesto que coloca el ser primariamente en la idea y en la forma. El mismo Lachelier se refiere a Aristóteles y con razón (II, 195). La *forma* aristotélica es idea, la materia potencia pura, puro límite de la transmutación sustancial; por consiguiente, el compuesto constituido por ambos no tiene nada de un *ser en sí* fisicista.

Una prueba innegable de que Lachelier no desechaba la sustancialidad del alma es que creía en su inmortalidad. Y no creía en virtud de ninguna demostración. En pura filosofía, "es posible que

nuestras facultades superiores estén destinadas a encontrar en otro orden de existencia un objeto adecuado a ellas, y que se encuentren en esta vida en un estado de espera y de incapacidad provisional, como los órganos de la respiración durante la vida intrauterina (esta comparación la puso ya Tomás); pero también es posible que jamás hayamos de alcanzar ningún bien inteligible ni ninguna intuición intelectual" (II, 55).

Sí, pero la filosofía pura no lo es todo; está además el corazón; están las verosimilitudes racionales de Cournot; están los postulados de la vida moral, que menciona Kant, aunque se los pueda interpretar diversamente. En algunos momentos el filósofo los encuentra dudosos: "Es posible que la desproporción que presentan la razón y la libertad con nuestra conciencia sensible no tenga más misión que la de estimularla y la de impulsarnos a poner cada vez más lejos los objetivos de nuestro espíritu y a elevar cada vez más alto los motivos de nuestra conducta" *(Ibid.)*. Otras veces declara que una moral sin sanción eterna no es más que una especie de historia natural. Ya cité más arriba este aserto [45], que juzgué exagerado al condenar con excesiva severidad la más alta moral antigua. Pero el testimonio está ahí. En 1872 escribió Lachelier a Espinas: "El fin del hombre y de la sociedad no es ni la industria ni la poesía, sino la justicia y la caridad; mejor dicho, ni el fin del hombre ni el de la sociedad se encuentran aquí abajo, y la misma justicia y caridad no son más que medios para prepararnos a realizar nuestra verdadera naturaleza en una ciudad, en cuya comparación las nuestras no son más que sombras" [46]. A juicio de Lachelier, el mundo, especialmente en estos últimos tiempos, se salda por una ilusión desde el punto de vista del conocimiento y por una comedia desde el punto de vista práctico. La evasión del alma es una necesidad imperiosa de nuestra existencia. Pero es imposible describir ese nuevo estado. Indudablemente que en él desaparece la personalidad empírica: "¿Qué es la personalidad? ¿Quién sabe si no se trata de escapar de ella?" (I, pág. XLII). Escapar de ella no para caer en la inconsciencia, sino para adoptar una forma nueva, naturalmente incognoscible, por en-

45 Tomo I, pág. 98.

46 Cfr. Foucher, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1932, pág. 48.

contrarse liberada del tiempo. "La inmortalidad adquiere un sentido especial a los ojos de un kantiano, para el cual no existe el tiempo" *(Ibid.)*. Esa inmortalidad podría expresarse esquemáticamente así: "ser Dios sin dejar de ser nosotros", y respecto al prójimo: "ya no tendremos conciencia de distinguirnos de los demás, y esa misma unión redoblará nuestra dicha" [47].

EL LIBRE ALBEDRÍO

La vida moral, la inmortalidad, además de todo el conjunto de la filosofía de Lachelier, suponen el libre albedrío. Para él la libertad es la ley del mismo ser; y también la ley de nuestra persona, aunque de una manera parecida a la libertad nouménica de Kant, a pesar de que nuestro autor rechazó el ser *en sí*. "El acto con que afirmamos nuestro ser lo constituye... todo entero; porque es el mismo acto que se realiza y se fija en nuestro carácter y que se manifiesta y se desarrolla en nuestra historia... Nosotros creamos todos los instantes de nuestra vida con el mismo único acto, que está presente a la vez a cada uno y los supera a todos. En cada instante tenemos conciencia de ese acto y por ende de nuestra libertad. Por otra parte, cuando consideramos esos instantes en sus relaciones mutuas, encontramos que forman una cadena continua y un mecanismo inflexible. Cumplimos en una palabra un destino que hemos elegido, o mejor, que no cesamos de estar eligiendo. ¿Por qué no es mejor nuestra elección? ¿Por qué preferimos libremente el mal al bien? He aquí algo que por todos los indicios hemos de renunciar a comprender. Por otra parte, sería absurdo tratar de explicarlo, y la metafísica no debe meterse a explicar lo que condena la moral" (I, 217, 218).

Todos los trazos de esta exposición nos recuerdan a Kant: todos reflejan el mismo sentimiento de responsabilidad y autonomía moral. También acusan la separación injustificada de los planos en que se desarrolla nuestra vida: el espiritual y el natural. El primero es el campo de la libertad, el segundo el de la necesidad; mezclarlos hablando de una libertad "real" o fenoménica sería aventurar una

---

[47] Citado por G. Séailles, *La Philosophie de Jules Lachelier*, pág. 146, en nota.

"expresión implícitamente contradictoria", pues entonces la naturaleza dejaría de ser naturaleza. Por eso debemos concebir la libertad no como una intrusión del espíritu en el mismo engranaje de los fenómenos exteriores, sino como la "cara interior" del mismo determinismo, su "ámbito" y su "sustancia".

Con esto se rechaza *a fortiori* la idea que propugna Renouvier y con él implícitamente los partidarios de la *libertad de indiferencia*, según la cual el libre albedrío se convierte en una facultad de comienzos absolutos. En esto se tiene en cuenta un punto de vista tomista. En efecto, según Tomás, el acto del libre albedrío resulta de una transformación de fuerza. Es aplicar a un caso particular el dinamismo general del espíritu orientado hacia el fin supremo. Véase la explicación de Lachelier: "Lo que llamamos nuestra libertad es precisamente la conciencia de la necesidad, en virtud de la cual el fin que concibe nuestra mente determina en la serie de nuestras acciones la existencia de los medios que deben determinar a su vez el suyo". Esto suena a determinismo psicológico; pero no se olvide que para Lachelier el concebir el fin es obra propia nuestra, es una espontaneidad dirigida por el juicio, un movimiento autónomo. La diferencia entre estos dos pensadores está en que Tomás distribuye los efectos de la libertad en las distintas fases del tiempo, mientras que Lachelier los concentra en un punto ajeno al tiempo, que es lo que hizo Kant, aunque de distinta manera. Por lo demás ambos armonizan la libertad con el determinismo, pues ninguno establece solución de continuidad en la trama de los hechos físicos ni heterogeneidad en la serie fenoménica del acto libre, y ambos consideran la libertad como la "cara interna" del determinismo, como su "ámbito" y su "sustancia"; Tomás la llama "forma", por lo que se convierte en principio director.

LA MORAL

Según Lachelier, la moral tiene por objeto realizar la unidad del alma en la diversidad de sus facultades, la unidad de las almas en la diversidad de las personas, y la unidad de todos unidos con Dios bajo los auspicios de la caridad [48]. Lachelier se separa de Kant en lo

48 *Ibid.*, pág. 125.

referente a la distinción entre la razón teórica y la práctica. Semejante distinción le parece más propia de Cousin que de Kant. "El problema, dice, está en imponer a las cosas la forma de la razón." A esto llegó Kant, pero a costa de una contradicción, como hubimos de reconocer. La moral de Kant es puramente formal en su mismo principio, que es el *imperativo categórico*.

En el extremo opuesto están las morales sociológicas, que todavía resultan más extrañas a nuestro pensador. Podemos decir que le horrorizan. A este mismo propósito sostuvo una polémica bastante acalorada con el jefe de la escuela sociológica, Émile Durkheim, aunque literalmente sólo se trataba de religión. Es sabido que Lachelier no separa esos dos conceptos (II, págs. 166 y sigs.). En un argumento sostenido en otra ocasión con Belot, dio una explicación perfectamente de acuerdo con la concepción aristotélica y la moral cristiana.

Todos reconocen que la moral es obra de la razón; pero unos sostienen que la razón está al servicio de los fines que se le imponen de fuera, mientras que otros afirman que ella es la que se impone sus propios fines, es decir, que se impone a sí misma como superior a la vida animal, e incluso a la vida social, y exige que se la cultive por sí misma y lo demás subordinadamente a ella. Esa es la primacía de la contemplación tal como la entendió el Estagirita y en un plano aún superior toda la tradición cristiana.

"La verdadera cuestión moral, tal como se planteó siempre, consiste en saber si tenemos sólo una o dos naturalezas" y cuál debe prevalecer. Si nosotros no somos más que unos vivientes más entre los vivientes, se acabaron los deberes y las obligaciones, no hay más que seguir la naturaleza, lo mismo que las bestias, aunque con más discernimiento. Pero si hay en nosotros una segunda naturaleza, infinitamente superior a la primera, ésta debe subordinársele, y entonces surge toda una serie de deberes. Este es precisamente el principio cristiano, cuya traducción al orden sobrenatural la tenemos en el precepto evangélico: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia y lo demás se os dará por añadidura".

Con esto no se quiere decir que la moral haya de subordinarse a la religión. Expresándolo en una fórmula paradójica podríamos decir que la moral de Lachelier es celosamente independiente de la

religión, mientras que por otra parte es tan religiosa que casi se identifica, como dije, con la misma religión. Es independiente, porque para los idealistas, como Lachelier, ni el bien ni el pensamiento deben fundarse en nada extrínseco. Y es religiosa porque se centra totalmente en los más altos valores espirituales, en la humildad y en la caridad, esos dos polos de la espiritualidad cristiana, y porque su ideal es la unión con Dios.

LA RELIGIÓN

Lachelier precisó su concepción de la religión en relación con su filosofía general con motivo de otra discusión, entablada, como las dos anteriores, en la *Société française de philosophie* (II, 159-165). Esta vez ataca a Boutroux que al definir la religión parecía contentarse con un sentimiento interior, sin preocuparse del objeto, so pretexto de que el objeto variaba según las distintas religiones. Replica Lachelier: no hay que exagerar esas diferencias, ni hay que poner todas las religiones en el mismo plano. Aun en las religiones más burdas encontramos en germen lo que las más elevadas consideran como su verdadero objeto, a saber, un ser exterior y superior a la naturaleza.

Nosotros no podemos imaginarnos ese *más allá*, puesto que en nuestras representaciones no disponemos más que de elementos de experiencia, y por hipótesis el más allá está fuera de la experiencia. En cambio, nuestro pensamiento, debido precisamente a su independencia de la naturaleza, ya que no a su contenido que extrae siempre de ella, puede servirnos de base de lanzamiento para afirmar la existencia de un Pensamiento que se basta a sí mismo sin tener que mendigar los contenidos empíricos; un Pensamiento en contacto con la naturaleza, emanada de Él como de su fuente, y con nosotros, con vistas a preparar ciertos intercambios, que constituyen cabalmente la religión; un Pensamiento, en fin, que en virtud de su afinidad con el nuestro y de su superioridad se considerará como su fin, de suerte que este nuestro pensamiento "deberá desprenderse un día de la naturaleza para unirse con su Creador, compartir su existencia, y a través de esa participación elevarse a un grado de realidad y de vida infinitamente superior al que posee actualmente".

Así sería a juicio de Lachelier una religión puramente racional. Sólo procede de la fe, pues no es posible demostrar propiamente los fundamentos en que se basa. Pero si es cierto que el pensamiento encuentra en el *más allá* religioso "el único modo de existencia que pueda realizar plenamente su esencia" ¿no equivale esto a decir que ese modo de existencia le pertenece por derecho, y no podemos inferir de ahí que lo posee de hecho?

En cuanto a las relaciones que deben mediar entre la religión así concebida y la filosofía, opina Lachelier que es una cuestión simplicísima, acaso demasiado simple. "Es evidente que no existe contradicción entre la idea de una naturaleza completa en sí misma y la de un más allá que desde su punto de vista es como si no existiese; pero por lo mismo tampoco existe un lazo lógico que nos pueda conducir de la primera a la segunda."

Sobre esto habría mucho que decir. ¿Representa la filosofía "la idea de una naturaleza completa en sí misma, tan completa que pudiera considerar desde su punto de vista todo el más allá como si no existiese"? Eso es lo que por lo general estará muy lejos de conceder un filósofo cristiano. Blondel, por ejemplo, está muy lejos, y toda la tradición está en contra. El agnosticismo relativo en que le sumió su idealismo mantiene en esto a Lachelier lejos de sus hermanos en fe y de sus mejores émulos en filosofía.

Pero no importa: con cada movimiento espontáneo escapa de esa su prisión. Especialmente en sus cartas no sólo afirma la espiritualidad y la libertad, sino que quiere que Dios dirija nuestra libertad y solicita la gracia. Sólo la gracia podrá superar el egoísmo espantoso que vicia nuestra naturaleza, lo mismo que el orgullo y la sensualidad que la baten. No se puede detener la ascensión dialéctica hasta alcanzar esas cumbres, lo cual equivale a decir que se la desborda para no hacerla inútil. No por eso se renuncia a ningún valor humano, sino que, al revés, se los consolida y corona todos. La belleza seguirá siendo belleza, pero será ante todo un símbolo. El bien seguirá siendo bien, pero santificado, con lo que conquistaremos el derecho pleno a amarlo y a poseerlo. Pues solamente el Absoluto puede satisfacer a nuestra razón y colmar la capacidad de nuestra alma.

Aquí Jules Lachelier, con toda su fachada de puro racionalista, coincide con Pascal y... con el Evangelio. Todos los que le conocieron tuvieron esa sensación clarísima. "¡Oh! —decía Jules Lagneau— en el fondo de Lachelier está el Evangelio." Alain compara el Evangelio a la red de seguridad que se pone para las acrobacias idealistas del filósofo. La red no tuvo que recogerlo más que una vez. Después de haber ejercido una feliz influencia sobre los pensadores de su tiempo, después de haber vivido una vida laboriosa entre glorias y penas pudo extinguirse cristianamente el 26 de enero de 1918 en el transcurso de aquella tormenta que le arrancó sus últimas explosiones de indignación y sus últimos llamamientos al espíritu.

VI. ALFRED FOUILLÉE

La personalidad filosófica de Alfred Fouillée nos entretendrá menos que la de Lachelier, Ravaisson y Cournot, pues dista mucho de tener la misma importancia. Nació el 18 de octubre de 1838 en Pouëze, Maine-et-Loire. Sus comienzos fueron duros, viéndose obligado a ganarse la vida de profesor. Preparó las oposiciones para una cátedra de filosofía; concursó dos veces y ganó el premio en la Academia de ciencias morales y políticas, en la que fue recibido más adelante. Su tesis doctoral versó sobre *La liberté et le determinisme.* Esta tesis consagró su reputación como filósofo. Enseñó en el liceo de Burdeos y después en la Escuela Normal Superior. Su falta de salud le obligó a presentar su dimisión en 1875, y se retiró con Guyau a Pau y a Biarritz, después a Niza y a Menton. Siguió trabajando y escribiendo hasta su muerte, ocurrida el 16 de julio de 1912.

He aquí sus obras principales: *La philosophie de Platon* (1869); *La philosophie de Socrate* (1874); *Histoire de la philosophie* (1876); *L'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (1878); *Critique des systèmes de morale contemporains* (1883); *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience* (1889); *L'Evolutionisme des Idées-forces* (1889); *Psychologie des Idées-forces* (1883); *La morale des Idées-forces* (1908).

Lo que caracteriza a este pensador es la fe profunda y casi patética que tiene en la filosofía. Considera esa fe casi universal, aunque a veces inconsciente. Afirma constantemente la inteligibilidad del universo, de donde deduce la posibilidad de conocerlo en su realidad profunda, aunque imperfectamente. ¿Cómo? Por el procedimiento de Sócrates: "Entremos en nosotros mismos y tocaremos el fondo de todas las realidades; pues si existe ese fondo debe ser el fondo de nuestra realidad, puesto que formamos parte del todo". La conciencia es al mismo tiempo testigo y reflejo del orden universal. Pero no sólo es luz, sino tendencia. Existe una "voluntad de conciencia", que se manifiesta en un esfuerzo por afirmarse ante los demás y aprovecharlos como instrumentos de su propio encumbramiento.

Generalizando su pensamiento opina que la voluntad de conciencia no es sólo el resorte de la vida mental, sino un resorte universal, "el verdadero principio de la evolución", en virtud de su aplicación analógica a todos los seres. "El mundo tiende a formar centros de voluntad y de conciencia con poder de representación y con acción cada vez más extensa." No cabe duda de que esto es voluntarismo, pero de base racional, a diferencia del de Schopenhauer; no tiene nada de la oscuridad alemana y se presenta con unos aires esencialmente franceses. ¿Qué es la percepción? "La conciencia que adquiere la voluntad de sí y de sus limitaciones, de su paso a otras apetencias, y de sus conflictos con las apetencias de los otros seres. La generalidad de nuestras ideas coincide con una posibilidad indefinida de acciones y reacciones de que tenemos conciencia" [49].

Para Alfred Fouillée las *categorías* no son, como para otros filósofos, cuadros *a priori* o *a posteriori* del pensamiento, sino "procedimientos de asimilación y de unificación por los que nos enseñoreamos de las cosas, primero por nuestras ideas y después por nuestros actos voluntarios" [50]. El problema de la inteligibilidad universal pudiera haber conducido a Fouillée a la negación de la libertad en aras del determinismo universal. De hecho militó en favor del determinismo contra los partidarios de la contingencia, al menos entendida

49 Cfr. Auguste Guyau, *La philosophie et la sociologie de A. Fouillée*, 1913, págs. 103-106.

50 *Esquisse de l'interpretation du monde*, publicado por M. Boirac, página 154.

de cierta manera. No aceptó la tesis de Boutroux sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza. Para colmo, parece haberla comprendido bastante mal. Supuso que abogaba por una indeterminación radical y objetiva, cuando en realidad sólo excluía el racionalismo universal tomado como ley de la realidad. Es explicable el malentendido de Fouillée, ya que él mismo llevaba dentro el virus de ese racionalismo, aunque no sucumbió a él del todo. Por su parte distingue varias clases de determinismo: psíquico, psicológico y moral. Constantemente está funcionando uno u otro, y no se les escapa ningún efecto. En cambio, actúan escalonados, de forma que lo que en un orden más elevado es determinismo es libertad con relación a un determinismo inferior. En el límite podemos llegar a la verdadera libertad, gracias a la *idea de libertad*, que es una idea-fuerza. Todos nosotros sentimos esa libertad al obrar. "El querer ser libres nos hace libres"; "pensar la libertad y amarla nos hace libres" [51]. "Desde el momento en que la inteligencia comprende la necesidad comienza a superarla; el saber la forma en que están atados los nudos es conocer la forma de desatarlos" [52]. Y este otro texto: "Nosotros tenemos constantemente la idea misma de que nuestra evolución interior es posible mediante nuestro esfuerzo e imposible sin él. Para que esta evolución adquiera poder creador hace falta la idea de la novedad que concebimos, deseamos y queremos crear. Así, pues, lo que introduce en el mundo la novedad pensada y querida es la idea: esa novedad es lo único que merece el nombre de libertad y de creación" [53].

Este dinamismo de la idea no dista mucho del que fluye del hilemorfismo tomista. Sólo que está enfocado desde otro ángulo y vinculado a generalidades diferentes. Por lo demás, lo mismo para Fouillée que para los teólogos "la libertad verdadera y completa —(que los místicos llaman la libertad de los hijos de Dios)— es una conquista final y sólo puede ganarse progresivamente" [54].

Esta concepción de la idea-fuerza que puso de relieve primero a propósito de Platón y del libre albedrío, que fueron los primeros

51 *Op. cit.*, pág. 188.
52 *La liberté et le déterminisme*, conclusión.
53 A. Guyau, *op. cit.*, pág. 43.
54 *Morale des idées-forces*, pág. 85.

temas sobre los que elucubró, fue tomando cada vez más auge en su mente a medida que avanzaba en sus especulaciones. Terminó por establecer una filosofía de las ideas-fuerza que llenó varios volúmenes y que aplicó a todos los campos de la realidad. "Nuestras verdaderas ideas no son sólo ideas-reflejo, sino ideas-fuerza, cuya fuerza les viene de su sintonía con todas las fuerzas del universo. Nuestras ideas-fuerza más fundamentales son precisamente las que nos abren horizontes más profundos sobre las realidades"[55]. No debemos imaginarnos que la evolución del mundo ha de efectuarse mecánicamente y como desde fuera, sino desde dentro, por factores psíquicos. Esto es lo que hace posible el progreso. Porque el mundo no es un complejo forjado previamente de una pieza y fijado dentro de un molde inmutable, sino que sigue evolucionando; sólo nosotros podemos acabarlo, o mejor dicho, continuarlo, ya que jamás llegará a terminarse. Esta es la tesis que sostuvo en el *Evolutionisme des Idées-forces* (1889).

De aquí brota toda una moral, una sociología, una jurisprudencia y una filosofía de la historia. Fouillée las desarrolla en una serie de consideraciones muy elevadas muchas de ellas, iluminadas siempre por el sentimiento del ideal, y de un ideal fundamentalmente cristiano, por estar animado de esa caridad que constituye la esencia misma del cristianismo. "La caridad completa, nuestra conciencia de nosotros mismos, dice; porque nuestro yo tiende a su plenitud por su expansión en los demás"[56].

Por aquí se ve que nuestro filósofo estaba muy lejos de las morales *positivas* o sociológicas. Dirigiéndose a Durkheim le dice: "Has sustituido el fetichismo mitológico por el fetichismo social". "Si las costumbres y las instituciones constituyen por sí solas la religión y la moral, entonces el Arco de triunfo constituye el genio de Napoleón." "La sociedad no es más que un medio, el clima de todos los fines, sean los que sean"[57].

No menos contrario se muestra al imperativo kantiano. Para él, como para los tomistas, el fundamento de la moral no es un mandamiento interior ni exterior, sino un ideal, la noción del bien que

---

55 *Esquisse de l'interpretation du monde*, pág. XXIV.

56 *Humanitaires et libertaires*, 1914, pág. 178.

57 *Ibid.*, pág. 146.

lo abarca todo y que encuentra eco seguro en la conciencia. "La conciencia universal es un ideal que el individuo se propone a sí mismo y que tiende a realizar." Esta tendencia, tomada en su generalidad, es un factor de todo ser. No hay conciencia que se libre de ella. Por eso aseguran los escolásticos que todos desean el estado de perfección o felicidad, y que sólo varían en los medios que escogen para obtenerla. Según Fouillée, esta perfección se caracteriza por "la máxima plenitud posible de inteligencia, poder, amor y dicha, englobando como condición última la misma perfección y dicha de todos los demás seres" [58].

Esto quiere decir que en esta filosofía se concibe el destino y la civilización humanas bajo formas esencialmente morales. Para ella el mundo entero es "una vasta sociedad en vías de formación, un organismo vivo que tiende a adquirir cada vez más conciencia de sí mismo, y cuyo ideal es el mutuo afecto de todos sus miembros" [59].

Fouillée no cree en la muerte del universo que se dice pronostica la ciencia, y menos en el *retorno eterno* al estilo de Nietzsche. Respondió a los científicos: "La naturaleza tiene más reservas para no reducirse a la inercia de la muerte de las que puede imaginar Carnot con la ayuda de Clausius" [60]. Propugna una doctrina progresista a la que no puede señalar límites ninguna verdad científica ni filosófica. "¿Podrá nadie marcar límites precisos a la evolución de esta energía mental ni limitarla *a priori*? No, pues eso sería convertir nuestro estado mental actual en la medida absoluta de lo posible en el orden mental del porvenir. Sería como si un animal de la fauna antediluviana hubiese podido especular sobre el mundo y hubiese dictaminado que las formas de la vida y del sentimiento conocidas entonces agotaban todas las posibilidades. Jamás podría la vida vegetativa dejarnos entrever la vida animal, ni la vida animal hacernos presentir la vida superior del pensamiento y de la ciencia" [61].

Esto supuesto, no debemos considerar la muerte como el fin de todo. "La vida y la muerte son únicamente períodos de evolución

---

58 *Morale des idées-forces*, pág. 85.

59 Cfr. *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Alfred Fouillée*, por Pierre Janet, pág. 28.

60 *Esquisse de l'interpretation du monde*, pág. 228.

61 *Ibid.*, pág. 230.

e involución alternativos de una a otra... Dado nuestro desconocimiento de las condiciones materiales del pensamiento y de las últimas funciones del cerebro, no podemos afirmar que éste no pueda ser un órgano de elaboración con destino a un organismo más sutil y capaz de sobrevivir al organismo más basto." Aquí apunta la concepción de un *periespíritu,* a no ser que se trate del *cuerpo espiritual* de Pablo, o del *cuerpo glorioso* de la teología católica. En todo caso, "para que sea posible el reinado final del bien, es preciso que este mundo que conocemos no sea el único ni el verdadero, ni constituya la totalidad del mundo y de la existencia" [62].

Se ve a las claras lo que falta a esta filosofía, que son las certezas esenciales. Fouillée no está seguro de la existencia de Dios. Respecto a la inmortalidad se contenta con una esperanza. Hasta llega a gritar en una especie de desesperación agnóstica: "Debemos querer que exista Dios. Si aún no es real el ideal supremo de la moralidad y del amor, hace falta crearlo. A menos de que exista en mí, en ti y en todos nosotros no puede existir en el universo. Acaso entonces termine por existir también él; tal vez la buena voluntad se revelará como la verdadera expresión de la voluntad universal..." *(Ibid.).* Una quimera, evidentemente, pero que brota de un potente surtidor interior; ¿y quién no ve que ese surtidor inspirador del ideal es la reproducción del mismo ideal cristiano? Esa "psicología aplicada al universo", como define su filosofía, es, según confesión del mismo Fouillée, una psicología de tradición cristiana y hasta mística. Si no fuera por eso, podría inquietarse con razón Pierre Janet de ver un edificio como ése, descansando sobre semejante base. La psicología actual es demasiado frágil para aguantar el peso de todo un cosmos. Pero tratándose de un *alma naturalmente cristiana,* formada y acosada secretamente por el cristianismo, ya varía la cosa.

GUYAU (JEAN-MARIE) (1854-1888)

Me es grato asociar a la memoria de Alfred Fouillée la de su querido hijastro J.-M. Guyau; sería una lástima separarlos, conocien-

62 *Ibid.*

do la emocionante solicitud que sentía aquél por la gloria de éste. El autor de *Vers d'un philosophe* no es precisamente un Píndaro, pero sí un brillante filósofo, audaz y simpático, y es conmovedor pensar que murió a los 34 años sin haber tenido ocasión de dar toda su talla mental. Su obra más célebre se titula: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* En ciertos círculos esta obra produjo escándalo, mayor del que fuera razón, a mi modo de ver. No es que su doctrina sea ortodoxa desde un punto de vista cristiano; pero los críticos se fijaban sobre todo en el título, el cual era más descocado y llamativo que realmente escandaloso. Sin duda que su autor hubiese abierto unos ojos enormes si le hubiésemos dicho que también la moral tomista carece de obligación y sanción en el sentido en que él las entiende [63]. Sin embargo, la obra de Guyau pulula en equívocos con respecto a la doctrina cristiana, aunque, en cambio, contiene muchos golpes de vista acertados, especialmente en el aspecto social y estético. Su libro póstumo: *L'Art au point de vue sociologique* posee una originalidad encantadora.

VII. ÉMILE BOUTROUX

Nació en Montrouge el 28 de julio de 1845. Fue un niño piadoso y jamás olvidó sus primeras impresiones religiosas. Cursó a conciencia los estudios clásicos, y ganó premio de filosofía en el concurso general de 1865. Ese mismo año ingresó en la Escuela Normal, donde tuvo como maestro a Lachelier, el cual le descubrió su vocación de filósofo e hizo sobre él una impresión imborrable. Recibido como catedrático adjunto, fue comisionado a Alemania, donde siguió los cursos de Zeller y oyó los primeros estampidos de la guerra del 70.

Debutó como profesor en Caen, donde los felices contactos con Jules Tannery contribuyeron a orientar su pensamiento en el problema de las relaciones entre la filosofía y las ciencias. Desde ese momento trabajó en la célebre tesis que consagró su fama desde el primer momento y que tituló: *De la contingence des lois de la*

---

63 Cfr. supra, t. I, pág. 415.

nature. La defendió a fines de 1874, enseñó dos años en la universidad de Montpellier, un año en la de Nancy, después le nombraron "maestro de conferencias" en la Escuela Normal. En Nancy se convirtió en cuñado de Henri Poincaré, que influyó sensiblemente en su pensamiento. Su propio hijo, Pierre Boutroux, llegó a ser un sabio distinguido, pero murió prematuramente en 1922. Su mismo padre se extinguió el 22 de noviembre de 1921, entre el cariño y el sentimiento de todos. Pero dejaba tras sí una hermosa carrera docente —de la que salieron muchos estudios sobre los sistemas y sus autores, en particular sobre Pascal, a quien estudió durante dos años y que ejerció sobre él una especie de hechizo bienhechor—, y una larga serie de publicaciones —entre ellas la más importante desde nuestro punto de vista es *Science et religion* (1908)—, y una estela de servicios prestados al pensamiento francés y al extranjero, en las Academias, instituciones pedagógicas, y en la fundación Thiers que dirigió personalmente por mucho tiempo.

Su doctrina acusa una continuidad notable; y a medida que se manifestaba se iba ampliando y profundizando sin cesar. Desde el momento en que sucedió a su maestro Lachelier como presidente de las conferencias en la Escuela Normal, se definió a sí mismo en estos términos: "En este camino que he emprendido, atribuyo menos importancia que los idealistas a la cuestión de lo objetivo y de lo subjetivo. A mi parecer, la cuestión del absoluto no se ventila entre esos dos términos sino entre la libertad y la necesidad, y yo pongo el absoluto en el ejercicio de la libertad bajo la ley del bien".

Esta frase resume la doctrina que mantuvo Boutroux durante toda su carrera. Estamos suficientemente enterados de que en aquella época, lo mismo en Francia que en el extranjero, reinaban ampliamente las doctrinas deterministas, las cuales establecían la necesidad tanto en la historia como en la naturaleza, en la vida corriente como en psicología, en fisiología como en física. Estas doctrinas se amparaban a la sombra del progreso de las ciencias positivas y parecían hacerse solidarias de los adelantos de la matemática aplicada a la experiencia. Boutroux se propuso demostrar que eso era un error, y lo hizo con una claridad y una fuerza que mereció la admiración de toda una generación de filósofos.

En Alemania tradujo la historia de la filosofía griega de Eduardo Zeller, bajo la supervisión del mismo autor; luego en Francia escribió su *Introducción*, en la cual hizo ver que muchas veces se sacrifica la historia real a una filosofía de la historia que intenta amoldar los hechos a una pretendida reacción de la naturaleza humana y de la naturaleza general concebidas *a priori*, de acuerdo con ciertas intuiciones ajenas a la experiencia. Ya Zeller había planteado la cuestión, reaccionando contra Hegel, cuyo rígido apriorismo en materia de desarrollo histórico tuve ocasión de señalar; pero su reacción dejaba muy poco margen a la contingencia: en realidad únicamente le dejaba el papel de intermediaria y eso sólo provisionalmente. Lo individual quedaba sumergido en lo general. Se suponía que las personalidades históricas sólo ejercían su acción en el sentido de los acontecimientos cuya curva estaba delineada de antemano. Por consiguiente, toda la labor del historiador consistía en "buscar entre los productos contingentes de la libertad la trama de la necesidad histórica".

Frente a esta concepción que sustituye el libre albedrío por el *esclavo albedrío* del pensador alemán, Émile Boutroux opone la concepción clásica, revalorizada por Descartes, que concibe el libre albedrío humano como el rasgo que asemeja a la criatura con su Creador. Luego, al remontarse más alto en la generalización y al encontrar la contingencia en la misma naturaleza, creyó poner una sólida base para su pensamiento germinal. En 1877 dio a luz *Introduction*, en 1874 *Contingence des lois de la nature*, a los que añadió en 1895 *L'Idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, hasta que al fin cuajó en *Science et religion* su esfuerzo inicial, proseguido con método, a pesar de sus rodeos, a través de sus estudios sobre Pascal. He aquí su doctrina general.

Boutroux entiende por contingencia la heterogeneidad introducida en el curso de las causas, rompiendo la continuidad, imposibilitando su deducción y manteniendo la imprevisibilidad. No quiere negar con eso la necesidad *de hecho*, que vincula los fenómenos entre sí y fundamenta la ciencia, sino la pretendida necesidad *de derecho*, basada en los encadenamientos *definidos*, que, según algunos, arrancan de un pretendido Axioma eterno. Como explica Boutroux, tendríamos una previsión causal absoluta "si conociésemos todas las

condiciones mecánicas de los fenómenos físicos. Pero falta por saber si el concepto *todas las condiciones* responde a algo real: si existe un número preciso de condiciones mecánicas enteramente determinadas para los fenómenos físicos". Ya indiqué al exponer el tomismo que ni Tomás ni Aristóteles admiten nada parecido, debido a la imprecisión inherente a la materia, y consiguientemente, a la imposibilidad de reducir lo real a lo conceptual.

Puede observarse que la contingencia entendida de esa manera destruye implícitamente el idealismo, al oponer al pensamiento pretendidamente creador de su objeto un obstáculo extraño a sus cuadros y refractario a su trabajo. La realidad ofrece resistencia; el pensamiento sale a su encuentro sin que pueda construirla, cuando ni siquiera puede abrazarla.

En todo caso, una vez determinada exactamente la noción de contingencia, se pregunta nuestro autor si no se la podría atribuir al mismo ser tal como se nos presenta en el conjunto de las cosas. ¿Por qué habían de ser los seres necesariamente esto o lo otro? Su materia es lo posible, y lo posible no puede determinarse y convertirse a sí mismo en necesario.

Dirá alguno que es necesario en cuanto producido, y que una vez producido, existe un lazo irrompible entre los fenómenos. Así lo supone la ciencia. Sin ese postulado es imposible la ciencia, como lo proclamó insistentemente Claude Bernard. Pero precisamente se trata de saber si la ciencia lo cubre todo, y ya vimos que la misma ciencia no se arroga de ninguna manera semejante pretensión. Esa convicción del engranaje necesario entre los fenómenos es tan beneficiosa cuando se contiene dentro de sus límites como desastrosa cuando se propasa. ¿No fue la misma experiencia la que inculcó en los hombres esa convicción? Sería, pues, un abuso extenderla a un campo que cae fuera de la experiencia. Sin contar con que por sí sola la experiencia no nos aclara siquiera la noción de esos fenómenos que suponemos están indisolublemente enlazados entre sí. Sus límites no están claramente definidos; en parte somos nosotros los que los fijamos arbitrariamente. Hoy día tendemos a identificar la cuantidad con la cualidad, la medida con la realidad. Pero esa identificación rebasa el ámbito de la experiencia. En el fondo es una contradicción, pues es ininteligible una cuantidad sin contenido, y no lo es menos

una pura numeración numérica: ésta es algo que no existe en ninguna parte de la naturaleza.

Si es contingente el mismo ser y la misma causalidad que se quería condenar al determinismo, mucho más lo serán las llamadas leyes naturales, comprendiendo en ellas los tipos, géneros y especies existentes en la naturaleza. ¿Por qué habría de ser necesario todo esto? Podemos concebir perfectamente otra distribución o difusión distinta de los seres por el estilo de las sustancias muertas. Aún discuten los filósofos sobre el número y clasificación de las *categorías*. ¿Dudaría la mente sobre ellas si las conceptuase necesarias? Parece "como si el ser se impacientase ante la inmovilidad absoluta, aun en sus capas más profundas". "Las leyes son el cauce por el que circula el torrente de los hechos; las leyes lo excavaron mientras lo seguían."

Ni siquiera los mismos conceptos de extensión y movimiento presentan carácter de necesidad. Son un residuo de la experiencia. Lo que vemos son objetos extensos y móviles que se suceden indefinidamente. Esas delimitaciones tan exactas y precisas que introducimos en ellos con nuestras mediciones tienen sólo carácter negativo y se deben a la eliminación de las cualidades accidentales, a que parece invitarnos la misma experiencia, como cuando un árbol visto en la lejanía nos presenta una forma geométrica, que no por eso resulta en sí más perfecta.

A través de todas las variaciones de la extensión y del movimiento nos aferramos a la permanencia de la cuantidad mensurable, o dicho de otra manera, a la ley de la conservación de la energía. Pero ¿es una ley necesaria? Esa ley vale tratándose de un sistema cerrado de elementos mecánicos, pero no rebasa los límites de la experiencia. Ni explica el hecho inicial que permitió su aplicación ni tiene control sobre él. ¿Y en qué parte del universo conocido podemos señalar complejos mecánicos completamente estables? "Un grano caído del pico de un ave sobre la montaña cubierta de nieve puede provocar una avalancha que inunde el valle."

Se pretende construir el mundo y todo su contenido con materia y movimiento. ¿Pero no nos vienen a parar los pasos las propiedades físicas y químicas? ¿Puede reducirse el calor al movimiento? La ley del equivalente mecánico del calor no nos autoriza a ello en

absoluto. Equivalencia no quiere decir semejanza. Y si todo se reduce al movimiento ¿por qué experimentamos sensaciones de especies tan diferentes en presencia de los cuerpos? Mucho más razonable es pensar que la materia puesta en conmoción "no es más que el vehículo de propiedades superiores, que son las propiedades físicas propiamente dichas".

Mucho menos pueden reducirse a necesidad mecánica la vida y el pensamiento. La vida es organización, es decir, un sistema de subordinación jerárquica, y no una simple combinación. Con llamar al viviente "colonia de células" sólo se logra retrotraer la dificultad, pues la misma célula es orgánica y la organización celular sigue leyes totalmente distintas a las de la necesidad mecánica. La vida es "creación", como reconoció Claude Bernard.

Todavía plantea otros problemas el pensamiento. "El hombre dotado de conciencia es algo más que un ser vivo." Se ha pretendido construir el alma consciente a base de sensaciones; la dificultad está en que la misma sensación es ya conciencia. La conciencia es la transformación de lo eterno en interno, y la sola exterioridad no basta a explicarla. Eso de que un molde vivo, como es la conciencia, transforme sucesivamente los fenómenos y tenga sitio para albergar al mundo entero, despojándolo de su sustancia y formas propias para vestirlo de formas ideales que sean al mismo tiempo semejantes y desemejantes a su naturaleza real, constituye un hecho que no tiene conexión con el mecanismo ni con las propiedades físico-químicas de los cuerpos. Mucho más sensato es decir que la misma conciencia crea las condiciones sin las cuales no podrían manifestarse. "Si la aurora anuncia el sol, es porque emana de él."

Finalmente, los hechos de la voluntad derrumban más estruendosamente aún la fortaleza de la necesidad. La idea de necesidad está en función de la de medida, y por consiguiente de unidad de medida. ¿Cómo se miden los hechos voluntarios? ¿Cuál es su unidad? ¿Se pueden reducir los fenómenos psicológicos a cuantidades homogéneas? Esto que ya es imposible en el caso de la memoria, lo es mucho más en el de las cualidades morales, que son las más importantes de todas.

Además, la necesidad se basa siempre en una inmutabilidad que se toma como fundamento. Pero la inmutabilidad sólo se da en el

objeto de las ciencias abstractas, nunca en la realidad, y desde luego, jamás en los seres vivos. Si, por ejemplo, queremos deducir la conducta de un hombre de su carácter, tenemos que concebir éste como un dato inmutable. Ahora bien, el carácter brota de la acción y por tanto depende de ella. "Lo esencial en la naturaleza humana no es su carácter inmutable, sino el cambio."

En una palabra, por lo mismo que la ciencia es experimental es incapaz de establecer la necesidad; está vinculada a la contingencia y desconoce el porvenir. También las leyes naturales pertenecen a la historia y tienen su historial. El atribuirles carácter absoluto "es un síntoma de la fatiga de la mente humana y de su pereza para seguir la vida en su esfuerzo eterno." O un error fundamental de método, como en Hegel. Cuando la "dialéctica" hegeliana pretende pasar del espíritu con su libre funcionamiento y sus leyes peculiares a la naturaleza para imponerle esas mismas leyes, abusa de la razón con desconocimiento del ser, que empieza por imponerse a la misma razón y que no depende de ella.

Y no vale decir que la afirmación de la contingencia es la proclamación del reino del azar. Con mucha más razón se puede decir que donde reina el azar es en la necesidad, puesto que abandona a la suerte la misma existencia de las realidades, su orden y su perenne novedad. "Cuando la ciencia arroja al azar de sus propios dominios es para confinarlo en las cosas." Y al revés, la contingencia prepara la libertad y establece en el mundo la armonía y la cooperación, tiende el puente al deber, el cual restituye a la necesidad su propio valor imprimiéndole un nuevo sentido, y abre así la puerta a la metafísica y a la moral, excluidas por la necesidad de los deterministas, y encaja en las creencias de la conciencia humana.

Esta tesis de Boutroux, en su aspecto propiamente científico, constituyó el punto de partida de todo un movimiento de investigación sobre la naturaleza del trabajo científico y sobre el valor absoluto o relativo de sus resultados. Así Émile Boutroux se constituyó en antepasado de Henri Poincaré, de Pierre Duhem, de Edouard Le Roy y de sus émulos extranjeros. Contribuyó en gran parte a descubrir en la misma ciencia los gérmenes del misterio y a deshacer con ello las ilusiones orgullosas del cientismo.

Y sin embargo, Boutroux está muy lejos de ser un empirista. Es verdad que combate el racionalismo, pero es exclusivamente en nombre de la razón. No cree que la naturaleza obedezca a nuestros *conceptos*, pero cree firmemente que obedece a ciertas *ideas*, es decir, que realiza una racionalidad anterior y superior a ella, y que por tanto deriva del mundo del espíritu.

De paso estampa estas afirmaciones, tan en consonancia con el hilemorfismo tomista: "Según las apariencias, el hombre no es ningún monstruo de la naturaleza; esa inteligencia que le caracteriza tiene que tener alguna relación con la naturaleza de los seres en general". "En el fondo los mismos cuerpos tienen su parecido con nosotros." "No existe materia bruta: lo que constituye el ser de la materia está en comunicación con lo que constituye el ser del espíritu."

Como era de esperar, todo el conjunto de estas consideraciones y de la discusión entablada por el autor terminan con un llamamiento a la metafísica y a la moral racional o religiosa. La ciencia no puede hacer nada en favor de la vida moral; y, sin embargo, ésta es tan auténticamente humana como la ciencia. "La ciencia no puede ordenarnos nada, ni siquiera que la cultivemos." Puede afirmarse, pues, que si la ciencia hubiera de quedarse sola dueña del campo, ni siquiera podría existir. "¿Quién puede fijar su precio a la ciencia sino la libre decisión del espíritu, el cual, sobreponiéndose a la misma mentalidad científica, tiene fe en un ideal estético y moral?" Más aún, la misma crítica de las ciencias positivas nos lleva a comprobar junto con sus límites la dirección en que avanzan, que es la dirección de la unidad. Esta presagia a un Necesario Inicial, cuya existencia exigen todas las hipótesis de la ciencia, sin poderlo alcanzar jamás, una potencia creadora que es al mismo tiempo un ideal que despierta por sí mismo por una parte el impulso del cosmos y por otra la vida moral.

Pero el aspecto más excelso de su doctrina es que con eso quedó revocada la pretendida condenación con que la ciencia había querido extrañar a la religión. Ahora, lejos de condenarla, se orienta hacia ella en un afán de unidad comprensiva y aclaradora. Pero la ciencia no puede alcanzarla por sí sola, pues sus explicaciones siempre son más o menos provisionales, por estar fundadas en hipótesis confirmadas

de hecho por la experiencia. En esto no cabe nada absoluto. Y, con todo, tiene que existir esa explicación y esa verdad absolutas, pues sin ellas todo el movimiento de la ciencia actuaría en el vacío. Así queda marcado perfectamente el puesto de la religión; y se lo ha marcado la misma ciencia, por el mismo hecho de reconocer sus límites.

Boutroux no piensa siquiera en ponerse a contrastar aquí las conclusiones de la ciencia con las afirmaciones religiosas llamadas dogmas. Él sólo trata de hacer valer los derechos del espíritu y demostrar que el espíritu científico no sólo no excluye el espíritu religioso, sino que lo exige. Acabamos de ver que así es atendiendo sólo al punto de vista de la explicación de las cosas. Pero esto no es todo. El sabio es también un viviente y un hombre. Ahora bien, la vida humana tiene sus condiciones peculiares. Las cosas sin las cuales no *podemos* vivir nos sitúan en el plano de los animales; y las cosas sin las cuales no *queremos* vivir son las que nos hacen hombres. Esa es nuestra marca de fábrica. Es decir, que nosotros reconocemos ciertos valores, y en cabeza de ellos lo que llamamos el "deber".

El deber es objeto de fe, y la fe en ese objeto implica otra. No podemos considerar ese ideal como puramente abstracto; debe fundarse en una realidad que reconozca nuestra mente, que acepte nuestra voluntad y a la que podamos unirnos por amor. Y eso no aisladamente, puesto que nos une un mismo esfuerzo moral, sino comunitariamente, de forma que el amor de los hombres entre sí venga a colmar el amor común del ideal.

Con esto Boutroux introduce la caridad, observando que ella constituye el alma del cristianismo, del cual la ha tomado él. Las formas de la religión tienen su precio; son necesarias y no podemos emanciparnos de ellas sin atentar contra las leyes de la naturaleza humana; pero las formas no son lo esencial. Todo su valor y eficacia les viene de su vinculación con la caridad. Y para terminar, llega a coronarlo todo el misticismo, fuente de vida sin la cual caerían las religiones en el formalismo y en el formulismo.

Por consiguiente, toda pretendida oposición entre la razón y la fe se reduce a puro torneo conceptual. Si nos remontamos a la *idea* que encierran las dos, se verá que ajustan. Pues la idea de la razón sólo puede satisfacerse con el descubrimiento de una armonía real y universal entre todos los seres, y la idea de la religión consiste en

encontrar un principio que justifique todas las aspiraciones humanas, especialmente las más elevadas, que son las morales, y facilite su realización mediante un llamamiento a algo que la naturaleza no puede proporcionarnos. La evocación de lo sobrenatural, de la gracia y del destino futuro, a la que se añaden como realidad envolvente y clima tológica el Reino de Dios, como medio la Encarnación y como código fundamental la doctrina del Verbo [64], bastan para calificar a Boutroux como un heredero del Evangelio y como un discípulo un tanto vacilante de la doctrina que había practicado en su niñez de todo corazón.

No tomará a mal el lector el que recuerde que en el último discurso académico que pronunció terminó su conferencia con una declaración explícita de su fe en la divinidad de Jesucristo [65]. El sábado siguiente fui a expresarle mi alegría por ello, y con el deseo de oírselo confirmar le pregunté si dada la generosidad característica de su pensamiento, no habría forzado un poco sus declaraciones en esta ocasión; pero él protestó enérgicamente reiterándome la afirmación de su fe. Cuando murió muy poco tiempo después, me vino a la mente aquella frase que escribió él mismo sobre su amigo Evellin: "La visión de la muerte inminente acabó de incorporar a las cosas eternas esa alma que sólo había vivido para ellas".

VIII. DE GRATRY A MAURICE BLONDEL

Al lado de los filósofos que coinciden con el cristianismo como desde fuera, bien porque realmente lo habían abandonado o porque querían mantenerse como pensadores a respetuosa distancia, debemos mencionar ahora a los que sintiéndose desde el principio fundamentalmente cristianos, buscan un empalme orgánico entre su fe y su

---

64 Cfr. *Religion et raison,* en *Revue de Mét. et de Mor.,* 1914, págs. 1-16.

65 Véase el texto de esa declaración: "Seamos hombres de verdad mañana igual que ayer; es decir, tengamos el valor de ser colaboradores de Dios, de ese Dios refractario a la envidia, que al tomar nuestra humanidad para unirnos consigo nos llamó a contribuir con Él a atraer sobre la tierra la justicia y la paz" (Sesión de recepción de François de Curel, el jueves 8 de mayo de 1919).

filosofía, en provecho de ambas, pues mientras creen que necesitan la fe para integrar todos los elementos de la filosofía, estiman que ésta a su vez es imprescindible para las derivaciones normales de la fe.

La Edad Contemporánea presenta todo un árbol genealógico de pensadores marcados con esas características, que tiene sus raíces en el P. Gratry, heredero lejano de Malebranche y de Agustín, y termina en Maurice Blondel, cuya obra culmina coronando la de Léon Ollé-Laprune y Victor Delbos, el primero de los cuales sobre todo es tan afín a Gratry, aunque superándolo.

EL P. GRATRY

Auguste-Joseph-Alphonse Gratry nació en Lille el 30 de marzo de 1805, de una familia imbuida hasta la médula en los prejuicios del siglo XVIII, pero de nobles sentimientos y de una religiosidad natural que ya por sí misma era un tesoro. Él por su parte recibió una educación religiosa y durante toda su vida tuvo vivo el recuerdo de su infancia. Cursó sus estudios parte en casa y parte en el colegio Henri IV de París, donde no tardó en ganar los primeros premios en los concursos. Naufragó en la fe a consecuencia de una crisis moral que provocó en su espíritu el ambiente corrompido e impío, de la que no se rehizo hasta 1823. En 1841 le encontramos de director del colegio Stanislas donde fundó una escuela preparatoria para las grandes escuelas públicas. En 1846 se le nombra capellán de la Escuela Normal, donde rebate a Vacherot, jefe de estudios y autor del *Nouveau spiritualisme,* que era sencillamente un panteísmo idealista, animado de sentimientos nobles. Con este motivo escribió *Les sophistes et la critique,* donde además de a Vacherot ataca a Renan que había publicado poco antes la *Vie de Jesus.* Poco después dio a la luz sus *Lettres sur la religion.*

En 1852 restauró el Oratorio junto con los curas de Valroger y Pététot para organizar colectivamente la lucha en favor de la religión.

Quería "polarizarlo todo alrededor de Jesucristo: las letras, las ciencias, las artes, la filosofía y la historia, el derecho y las leyes". Consideraba que ésta "era una idea que se estaba incubando en la Iglesia". Le encargan del curso de moral sagrada en la Sorbona, le

eligen miembro de la Academia francesa en 1867, ocupando la vacante de Barante. Había codiciado sucesivamente los puestos del P. Lacordaire, de Biot y de Ampère, con la esperanza de que con ello la Academia duplicaría su auditorio en Francia.

En 1867 se afilió a la Liga internacional de la paz, una sociedad mixta, en la que "comprometía su carácter", como decían escandalizados algunos católicos e incluso autoridades eclesiásticas. En 1870 durante la preparación del Concilio Vaticano I se opuso a la infalibilidad pontificia. Su reconocido liberalismo, su miedo al poder personal y a la teocracia, y ciertos datos históricos mal enfocados le lanzaron a una polémica que le apasionó más que ninguna. Temía que esa declaración que tenía en proyecto el Concilio acarrearía a la Iglesia las peores consecuencias, sin comprender que era todo lo contrario, que precisamente con ella se completaba la constitución de la Iglesia y comenzaba su función puramente espiritual.

Como resultado de este lance hubo de abandonar el Oratorio. Sólo poco a poco se fue apaciguando; pasó unas temporadas en Pau, Bruselas y Montreux, solo y triste, hasta que después de cuatro meses de agonía, en que padeció de una dolencia cruel, murió el 7 de febrero de 1872.

DOCTRINA FILOSÓFICA DE GRATRY

He aquí sus principales obras filosóficas: *De la connaissance de Dieu* (1853); *La Logique* (1855); *De la Connaissance de l'âme* (1857). Estas obras adolecen de deficiencias de composición, de proporciones, de rigor lógico, y de dominio de las ideas directrices. En ellas se nota más efusión que método; pero tienen un aliento que conmueve y arrebata.

Su doctrina es bastante vacilante. Lo que la caracteriza no es tanto las tesis que defiende cuanto la actitud que adopta ante ellas. Se muestra hostil a la especulación abstracta abandonada a sí misma y no quiere se mutile la razón, cercenando "el lado cálido, fuente de claridad" para quedarse sólo con el "lado claro". Gratry solía recordar la frase de Séneca: "La razón no consta sólo de evidencia; su parte mejor y mayor es su zona oscura y escondida". Nunca pierde de vista la unidad del hombre, paralela a la unidad de la ciencia y

de la naturaleza. Por eso la vida moral tiene para él todo el valor de la energía intelectual. Creía en las "impresiones secretas" y en las "luces casi imperceptibles" [66], y consideraba que los principales enemigos de la verdad en el hombre son el orgullo y el apego desordenado a las criaturas. Además, necesitamos de la oración en la búsqueda de la verdad, ya que ésta está más allá de nuestro alcance. Esto es lo que él llama "la vía real" por la que avanza "el pensador integral".

Equipado con estas armas el filósofo deberá buscarse la colaboración de todas las ciencias; éstas se compenetran y sus adquisiciones son piezas hechas para ajustar, o mejor, puntos de vista complementarios. En este concierto de las ciencias no podrá faltar la teología, pues es "el centro de todas las verdades", como lo intuyó Pascal.

Sobre el orden que ha de seguirse en la investigación coloca en primer lugar el problema de Dios. Tomás lo colocaba filosóficamente en último término, considerando la noción de Dios como el coronamiento del edificio del saber. Gratry, menos riguroso en punto a procedimientos, se dirige derecho a la cumbre: "A mi parecer, dice, la teodicea implica toda la filosofía: abarca su conjunto y su unidad y contiene todas sus raíces. Todo deriva de ella: es, pues, el punto de partida" [67]. La consecuencia no fluye. Claro que todo procede de Dios, pero no en el orden del conocimiento. Sería extraño que pudiéramos deducir "la noción de ser, de inteligencia, de voluntad y toda la moral y la misma lógica" de la idea de un Dios al que se considera incognoscible en sí. Sólo podemos encontrar en Él todos esos valores después de haberlos introducido en Él en virtud de una proyección analógica; no podemos, por consiguiente, deducirlos *a priori*. Pretenderlo es invertir totalmente las leyes más elementales de la metodología.

Para elevarse hasta Dios, a Gratry le basta observar el corazón humano, recordar su historia, comprobar en él el "sentido de lo divino" y aplicar el método inductivo, en virtud del cual saltamos de la realidad imperfecta a su correspondiente perfecta en el orden infinito. Pues "lo mismo en metafísica que en geometría todo finito po-

---

66 Cfr. *Connaissance de Dieu*, t. I, pág. 190; t. II, pág. 177.
67 *Ibid.*, t. I, pág. 22.

sitivo tiene su infinito correspondiente"[68]. La inducción a que se refiere el autor es "una operación de la razón que al contemplar el ser finito (mundo o alma), ve por contraste y por nostalgia en ese ser finito la existencia necesaria de lo infinito; a éste lo concibe por vía de negación, suprimiendo mentalmente los límites de todos los seres finitos y de toda perfección limitada"[69].

La fe debe perfeccionar la labor de la investigación inductiva, en espera de que la vida futura la lleve a su más alto grado de perfección. Dios sale al encuentro del hombre introduciéndole en la región de los misterios. Al mismo tiempo nuestras aspiraciones afectivas sufren el impacto de lo deseable, de la belleza y del bien, y si no las desvían nuestras pasiones rastreras y si además reciben el refuerzo de la gracia, arrebatan al alma y la entregan al amor divino. Ambos movimientos constituyen uno solo; sólo se los distingue por abstracción mental. Así el edificio de la filosofía descansa sobre dos pilares: los datos de la razón y los de la revelación. Gratry no quiere utilizar unos desairando a los otros. La verdad es indivisible.

Con esto cree haber adoptado "el método más científico"[70]. Tal vez se ilusiona un poco. Desde Tomás, los pensadores más serios reivindicaron la autonomía de la filosofía con relación a la teología y la distinción formal entre ambas disciplinas. Ya indiqué los motivos. Es de alabar el esfuerzo por llegar a una sabiduría integral, pero sin olvidar las líneas divisorias precisas. Como alguien dijo en ocasión posterior, conviene "distinguir para unir"[71]. Gratry tuvo muy poco en cuenta esta precaución. Aunque distingue ciertamente la razón y la fe, a lo largo de su estudio baraja promiscuamente sus manifestaciones. Unas veces deduce consecuencias filosóficas partiendo de principios de fe y otras construye tesis teológicas sobre bases puramente racionales. En el sentido contrario, aplica al método propiamente filosófico los procedimientos de las ciencias físicas y matemáticas, bajo la forma de la "inducción" y del cálculo infinitesimal, lo cual constituye un nuevo foco de confusión. Afortunadamente esa

---

68 *Ibid.*, págs. 77 y sigs.

69 *Ibid.*, t. II, pág. 165.

70 *Ibid.*, t. I, pág. 59.

71 Subtítulo de la obra de Jacques Maritain: *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée, 1932.

mezcolanza cede en beneficio de su mejor ingrediente, que es la aportación evangélica y los sentimientos correspondientes del *alma naturalmente cristiana;* pero filosóficamente no puede aducirse como excusa.

Gratry desconfía de la deducción, que va de lo mismo a lo mismo. Él prefiere ir de lo diferente a lo diferente, pues ese es el único modo de poder subir hasta el Ser Primordial, que es esencialmente diferente de todos los demás. No comprendió que el método de "postulación" apoyado en la analogía, tal como se practica en las *cinco vías,* procede también de lo diferente a lo diferente, utilizando como término medio una definición nominal [72]. Tiene la ventaja de que no se expone a cometer petición de principio, como lo comete nuestro autor cuando intenta justificar el paso de lo finito a lo infinito diciendo que aquél es una imagen de éste. Una proposición certísima, pero que sólo puede establecerse después de haber demostrado a Dios.

Presenta su *inducción* como un gran invento, cuando dice que la practicaron "inconscientemente" los pensadores más insignes. La inducción constituye, a su juicio, un procedimiento común a la física, a las matemáticas y a la filosofía primera, lo cual es una prueba de que ahí mezcla el autor confusamente las nociones más dispares. A menos de cometer una aberración, la inducción en física no tiene nada que ver con el paso al límite de las matemáticas, pues procede por escalones, controlados paso a paso por la experiencia. Lo mismo que el *límite* matemático es una pura abstracción, totalmente extraña al infinito que constituye el objeto de la teodicea, el cual es ser y fuente de ser. Cotejar por analogía esos términos tan diferentes puede dar luz, y yo no he tenido inconveniente en utilizar ese procedimiento, pero ponerlo como base de una demostración es una falta lógica, y si la "ciencia comparada" se redujese a eso, sería un foco de errores. Como le dijo muy bien un contemporáneo al mismo P. Gratry: "Las cosas inferiores nos inducen a pensar en las superiores, pero no bastan a demostrarlas", al menos de esa manera.

"El sentido divino" en su forma afectiva solidariza el proceso intelectual y el movimiento virtuoso, la aspiración y el ser: también

72 Cfr. *Summa Theologica,* 1.ª pars. q. 2, art. 2, ad 2.

esto se presta a bonitas reflexiones y éstas no faltan en los escritos de Gratry. ¡Qué advertencia tan valiosa la de decirnos que "toda especulación que no se nutre de la práctica degenera poco a poco en somnolencia y en muerte"! [73]. Pero esto no tiene nada que ver con el valor de esa especulación considerada en sí misma. La rectitud interior que nos induce a aceptar una verdad es cosa muy distinta del razonamiento con que se la apuntala. La equivocación está aquí en saltar del hecho al derecho viciando así la ideología de lo necesario. La voluntad y su rectitud, la atracción y su dinamismo ascendente sólo pueden contribuir a establecer legítimamente la certidumbre cuando se trata de materia probable. De hecho esos elementos intervienen en todo, pero insisto en que hay que tratar por separado el hecho y el derecho, y no cabe duda de que Gratry los confunde con frecuencia. Al querer demostrar a Dios por nuestras aspiraciones y por nuestros impulsos voluntarios no se traspasan los límites de una demostración posible; pero haría falta puntualizar mucho y no es ese precisamente el fuerte de Gratry, en quien el sentido poético e intuitivo eclipsa muchas veces el metafísico. Ya vendrán a proseguir y perfeccionar su obra discípulos más disciplinados.

EL ALMA HUMANA

Gratry distingue en el alma la *sensibilidad*, la *inteligencia* y la *libertad*. Analizando la primera descubre en ella: el *sentido exterior*, que nos pone en contacto con la naturaleza; el *sentido íntimo*, que nos pone en contacto con nosotros mismos, y el *sentido divino*, o sentido del infinito, que "es el único que puede enseñarnos a conocer y a ver a Dios". Se puede clasificar a discreción, cuando sólo se pretende colocar diversos hechos bajo una llave o epígrafe común. Pero, según todos los indicios, Gratry quería hablar de facultades, y de ser así es pasmoso verle aplicar el mismo concepto de *sensibilidad* a unas potencias tan diferentes por su objeto y consiguientemente por su naturaleza. Contemplar a Dios y al alma con la misma facultad con que vemos un árbol o tocamos un guijo, parece demasiada im-

[73] *Logique*, t. I, pág. 214.

precisión y equívoco. Esa psicología adolece de iluminismo. Aquí predomina la influencia de Thomassin. Ese sentido que "toca" a Dios, que lo "siente", que está "por encima" de la inteligencia, siendo inferior a ella, ya que preside a nuestros actos animales, no es más que un término equívoco.

Al tratar sobre el libre albedrío, Gratry pretende zanjar la cuestión de autoridad mediante una decisión libre, ya que no está demostrado el determinismo, según nos asegura. Ciertamente, el determinismo universal es un apriorismo infundado completamente, o, mejor dicho, la aplicación indebida de los fenómenos de un orden a los de otro, y lo que es peor, de los fenómenos derivados y secundarios al fenómeno primordial, que es pensamiento y vida. Pero en primer lugar esta afirmación necesita probarse, y la sistematización del libre albedrío es un trabajo penoso, que vale la pena intentar. Tomás le dedicó muchas páginas y sobre todo mucha solidez, que es lo que le falta a Gratry.

La vida futura le inspira ciertas especulaciones en las que a través de sus concepciones científicas y de su interpretación de la Escritura llega a conclusiones que hoy día nos harían sonreír. Algunas veces considera el sol como el reducto de la inmortalidad, situado naturalmente bajo la capa gaseosa y llameante que dista mucho del núcleo templado, el cual podría servir muy bien de Edén. O acaso se halle en un centro desconocido en torno al cual se supone que gravitan todos los mundos celestes. Gratry pretende basar todo esto en ciertas teorías entonces en boga, pero ¡tan frágiles! Hoy día vivimos en guardia contra el peligro de semejantes elucubraciones; pero entonces no se reparaba tanto en eso, y una imaginación como la de Gratry necesitaba poco para aventurar hipótesis.

A pesar de estas deficiencias acumuló en estos dos volúmenes verdaderos tesoros. Su genio triunfa donde basta la penetración psicológica, el corazón y la atención ardiente. Fue el filósofo de las aspiraciones humanas, el campeón del ideal, el aeronauta de la estratosfera inteligible y de las regiones interastrales del pensamiento. Y sobre todo le obsesionaba lo que Caro llamó "la alucinación de lo divino" [74].

---

[74] *Philosophie et philosophes*. P. Gratry, pág. 233.

LA VIDA SOCIAL

No se contentó Gratry con su oficio de metafísico, psicólogo y moralista. Aspiró a penetrar en las zonas de la sociología relacionadas con los contactos humanos y con las condiciones del progreso. La lectura de Frédéric Bastiat le lanzó por esos derroteros, hasta llegar en su entusiasmo a proclamar a Bastiat como "el mejor escritor del siglo". Sus ideas sociales quedaron consignadas en *La morale et la loi de l'histoire* (1868), y ya anteriormente en *La Paix* (1861) y en el *Commentaire sur l'Évangile de Saint Matthieu* (1863-65).

Aquí, como siempre, aporta una fe ardiente, con la que espera "no sólo transportar las montañas, sino levantar el globo" [75]. Y aquí como siempre demuestra penetración psicológica y sobre todo sensibilidad compasiva, generosidad, profundo sentido de la justicia, elocuencia y empuje.

El progreso deben construirlo entre Dios y el hombre dentro del orden, de la libertad y de la virtud. La ley moral es la verdadera ley de las sociedades y de la historia. Espera con la escuela socialista "el triunfo inminente de la justicia", que para él significa el reino de Dios en la tierra. Esto "le consuela de la muerte y de todo". Aquel verso de Musset:

Una inmensa esperanza cruzó por la tierra

le parece un pronóstico de alcance sociológico tanto como espiritual. No por eso cree en el progreso necesario y automático: "la humanidad acabará como ella quiera". Pero tiene fe en el hombre y en Dios, y opina que el reino de Dios apenas si está comenzando, y que ante él se abre un porvenir pletórico de esperanzas.

Entretanto, las injusticias le arrancan gritos de dolor y de indignación. Protesta con viveza contra los abusos de la propiedad, contra los bandidajes del dinero, las rapiñas políticas y las guerras a ultranza. Comprende el valor del principio de asociación en el que ve uno

---

[75] *Commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu,* t. I, pág. 58.

de los medios más eficaces de progreso social. Teme la teocracia, pero cuenta decididamente con la acción de la religión para construir un mundo mejor. Sobre este tema escribió páginas admirables, llenas de soflamas a las almas de buena voluntad. Soñaba con la fraternidad entre los pueblos y pintó en cuadros entusiastas el futuro género humano que él veía en su fantasía, la "ciudad en que todo el mundo se quería". Seguramente hubiera sido un partidario entusiasta de la Sociedad de las Naciones y hubiera aceptado plenamente aun el lado utópico de esa organización.

Fue un auténtico precursor de la democracia cristiana, de la escuela social católica y de los movimientos de Acción Católica oficiales o extraoficiales, especializados o espontáneos. Su fervor fue contagioso, y si a él personalmente le extraviaron sus ilusiones, los demás no tenían por qué seguirle en eso.

LAS FUENTES

He de decir una palabra sobre un librito que en su origen formó parte de la Lógica, y que luego se imprimió por separado con muy buen acuerdo bajo el sugestivo título *Las fuentes*. En sus páginas vibra todo su espíritu generoso y penetrado del amor al saber, con el que contagió de entusiasmo por la ciencia a muchos corazones jóvenes. No todas sus ideas científicas o pedagógicas merecen conservarse, aparte de que muchas de sus teorías han caducado; pero aún conservan su valor toda una serie de sugerencias y consideraciones sobre el trabajo de la mente, sobre la organización del tiempo, condiciones de producción, esfuerzo colectivo, síntesis de los conocimientos y función de la vida espiritual en la labor científica. Yo personalmente le debo en parte el impulso que me llevó hacia el estudio, y a escribir la *Vie intelectuelle* en homenaje de gratitud por el favor que me hizo y con la esperanza de que pueda aprovechar a otros ante circunstancias inesperadas.

El P. Gratry fue un gran alentador. Sus tratados son demasiado incompletos y no se distinguen por su encadenamiento sistemático; sus exposiciones son demasiado literarias y poéticas para que se le pueda colocar entre los grandes filósofos; pero fue un filósofo, pene-

trado de Evangelio hasta la médula. No será él quien se oponga a la influencia permanente del fermento cristiano.

LÉON OLLÉ-LAPRUNE

Léon Ollé-Laprune bebió en las mismas fuentes de inspiración y se marcó la misma meta que Gratry, pero con más precisión y con más dosis de verdadera filosofía. Su objetivo era la instauración de una sabiduría integral, fundada en la filosofía y coronada por el Evangelio —o en sentido inverso: una fe que partiendo de Dios termina en el hombre dentro de una auténtica filosofía. Opuso contra el racionalismo ambiente la teoría de la "certeza moral" que parece derivar en parte de la fe religiosa, independientemente de la alianza que luego intenta concluir con ella. Aún se precisará el largo trabajo analítico de Maurice Blondel para poner de relieve todo el alcance propiamente filosófico de esta postura.

Léon nació en París el 25 de julio de 1839. Recibió una educación cristiana sumamente esmerada y sólida. Desde entonces concibió aquella fe ardiente que nunca vacilaría en su corazón. Fue, dice Boutroux, como "la impronta directa de la acción de Dios sobre su criatura", un don casi natural. Cursó sus estudios con brillantez, ingresando con el número 1 en la Escuela Normal en 1858. Allí tuvo de profesor a E. Caro, que le inspiró una idea contagiosa de la filosofía, la cual decidió pronto de su vocación.

Más profunda todavía fue la influencia que ejerció sobre él el P. Gratry por aquel mismo tiempo. Léon seguía con entusiasmo aquel esfuerzo de unificación de los pensamientos y de las almas característico del Oratorio; y él también quiso contribuir a conquistar para su siglo tan agitado la *Paix intellectuelle,* que le dará materia para uno de sus libros (1892). "Mi misión concreta, decía, es la de dar testimonio de la verdad cristiana en el mundo filosófico y en la universidad."

De esta manera adquirieron una ventaja decisiva ante sus ojos las relaciones entre la filosofía y el cristianismo. Todo su porvenir se cifraba en ellas: toda su actividad y toda su razón de vivir. Aquellas "dos hermanas inmortales" de Cousin, la filosofía y la reli-

gión, todavía le parecían poco emparentadas. En realidad el Gran Maestro sólo tendía a separarlas, cubriendo de flores a la que dejaba pudrirse de aburrimiento. Ollé-Laprune quería unirlas en una sola vida. Tal vez demasiado; pues, siguiendo la trayectoria de Gratry y de Malebranche, no siempre supo respetar la autonomía de cada disciplina. Sin embargo, sólo presentó un método de entrenamiento más que un cuerpo de doctrina. Se propone ser únicamente filósofo en filosofía, aunque sólo sea porque así lo exige el interés de su propio apostolado. Pero era tan fuerte su instinto de unidad que no siempre acertó a discernir el funcionamiento preciso de cada engranaje.

De hecho supo salvar esa falla en su *Mémoire sur la philosophie de Malebranche*, presentada en la Academia de ciencias morales y políticas en 1869. En ella no se nota la confusión tan frecuente en el autor de *Recherche de la vérité* entre la filosofía y la teología. El crítico sólo puede censurarle su excesivo misticismo, lo cual es distinto.

Ollé-Laprune estaba muy en guardia contra ese defecto, que tantas veces había sido la causa a lo largo de las generaciones cristianas de que no se hiciese justicia al pensamiento pagano. Sentía pasión por la antigüedad clásica. Consideraba sobre todo la *Moral* de Aristóteles como un monumento de verdad sólida y noble en sus partes esenciales, aunque naturalmente incompleta. Le dedicó un volumen benévolo y entusiasta (1881) e hizo una edición aparte y con notas del admirable capítulo sobre la amistad.

Para penetrar más a fondo las relaciones entre la fe y la filosofía se puso a estudiar a conciencia la naturaleza de la certeza moral. Tal fue el tema de su tesis *De la certitude morale* (1880), que se hizo entonces célebre. En ella comenta aquella frase de Platón que constituía sus delicias y a la que aludía tantas veces: "con toda el alma hacia el bien". Que él interpretaba al estilo tomista como el concurso de la inteligencia y de la voluntad —influenciada a su vez por las potencias inferiores— en la génesis del acto de fe.

Decía Ollé-Laprune: "Pensar normalmente es pensar con el cuerpo, es decir, actuando"; pero también es pensar "con otro", pues el verdadero pensador piensa como hombre y de una manera humana, afirmándose en el suelo que pisa, manteniéndose en contacto con la

humanidad de que forma parte, con los vivos y con los muertos. Gracias a la palabra y a la tradición el buen filósofo tiene presentes y se asimila el pensamiento de los demás y del género humano. Finalmente, piensa en conexión con Dios, principio, sostén, luz y regla de todo pensamiento" [76].

De aquí deduce el filósofo la responsabilidad del hombre frente a sus propias creencias. La conciencia ha de responder en gran parte de sus convicciones, aun metafísicas y hasta matemáticas, como diría Leibniz. El pensamiento es un elemento de la vida, de la que es tributario. Mientras trabaja nuestra inteligencia no quedan inactivas ni nuestra voluntad ni nuestra sensibilidad. El que piensa es el hombre entero.

Véase cómo resume esta doctrina Maurice Blondel, como fervoroso y fiel discípulo: "Creer no es sólo afirmar por razones extrínsecas (sentido tradicional); ni tampoco atribuir a la voluntad el poder arbitral de rebasar el entendimiento (sentido kantiano o neokantiano), sino vivificar las razones intrínsecas, demostrables y demostrativas por la adhesión de todo el ser; es coronar con el complemento de un consentimiento cordial, voluntario y práctico el asentimiento razonable y racional. Porque no se trata solamente de percibir y demostrar el ser *como verdadero*; hace falta algo más: una vez que se le ha tocado con la punta de la demostración especulativa, hay que penetrar su riqueza, sacar a luz su contenido, contemplarlo, quererlo y abrazarlo *como bueno*. Más aún, no se le puede afirmar realmente con la mente, sin aceptar su presencia real —"por la oración natural de la atención y por la acogida de la buena voluntad"— y eso aun antes de conocerlo distintamente" [77].

En una palabra: filosofar en el sentido pleno de la palabra significa tratar a la verdad como a un ser vivo, sin olvidar que uno mismo es también un ser vivo, una persona que entrega su secreto no a los curiosos, sino a los que lo merecen por su confianza y por su entrega recíproca. Esto es muy hermoso y de una realidad práctica de inapreciable valor. Pero no se olvide que la verdad es unidad en sí y que la demostración propiamente dicha tiene un valor en sí,

---

76 *Eloge du P. Gratry*, 1896, págs. 10-11.

77 Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, pág. 69. Bloud et Gay, 1923.

el cual cuando afecta al entendimiento como instrumento de la verdad lo inclina a prestar su asentimiento por razón de su misma naturaleza. No hay que confundir el funcionamiento de la inteligencia como tal con la actitud total de nuestro ser en presencia de la verdad. Indudablemente que esto lo admite Ollé-Laprune, pero muchas veces se expresa como si lo hubiese olvidado, y esto trae sus consecuencias.

¿Cómo puede mantener su fe con certeza absoluta sin apoyarse en una autoridad infalible? Y de esas no hay más que la de Dios. Así se justifica y en cierto modo se impone la intervención del pensamiento cristiano. Por sí sola la filosofía no puede responder a los más altos interrogantes que preocupan a los hombres, como su origen y su destino. Y, sin embargo, no puede renunciar a investigarlo. ¿Qué puede hacer entonces, sino ceder el paso, abrir ella misma la puerta a la religión que puede suplir sus deficiencias? Esto no será una confusión, sino una alianza. Ahora bien, si se quiere responder satisfactoriamente al hombre total y proporcionarle el coronamiento de su vida, es forzoso recurrir a esa alianza.

De esta manera elimina el racionalismo. Ollé-Laprune tenía un sentimiento muy vivo de sus estragos. Puede decirse que le aterraban. Por algo lo persiguió durante toda su vida. En un estudio publicado un año después de su muerte, se inclina con emoción ante una de sus víctimas: era Théodore Jouffroy, al que describe como condenado por su racionalismo a una esterilidad y a una melancolía invencibles. Él, en cambio, se abre a la verdad integral: a la fe y a la razón, a la filosofía y a la religión, que son como la potencia y el acto en la doctrina de Aristóteles. El hombre no quiere vivir sino de esa verdad completa. La misma sociedad encuentra en ella sus condiciones de existencia. De ella depende toda la civilización, ya que Cristo es el punto de intersección y de fusión de la cultura antigua con la nuestra. Todo el pasado desemboca en Él, y todo el porvenir arranca de Él. El filósofo no puede ignorarlo ni pasarlo por alto.

Ollé-Laprune no hace en todas sus obras más que desarrollar estos pensamientos. A ello consagró sus largos años de docencia en la Escuela Normal, y tuvo su recompensa en la afectuosa confianza de muchos de sus discípulos. Admiraban la elevación, la bondad y la dignidad de su pensamiento. Su obra *Le prix de la vie* (1894) obtuvo gran difusión. De parecida inspiración es *La Philosophie et le temps*

présent que había escrito anteriormente (1809). Su misma actividad personal, ardiente y discreta, no obedecía a otros móviles. Escribió en la *Quinzaine* un artículo que tituló: *Ce qu' on va chercher à Rome* (1895) y que tuvo gran resonancia, en el que volvía a exponer nuevamente sus temas favoritos con elocuencia contundente y cálida.

Su deseo sería que este siglo XIX en que vivía, triste heredero del XVIII y hasta del XVII —el siglo "libertino"—, remontase más arriba, hasta el cristianismo medieval y primitivo, a fin de recobrar su empuje, después de haberse templado en sus fuentes una vez más. Este es nuestro voto para el siglo XX; de aquí la simpatía que nos inspira el pensamiento de Ollé-Laprune, que si bien resulta a veces un poco vacilante, siempre vibra con la pasión de la verdad.

Murió prematuramente, el 6 de febrero de 1898, a la edad de 58 años, cuando aún parecía estar pletórico de vida.

VICTOR DELBOS (1862-1916)

Fue un excelente historiador de la filosofía. Escribió hermosas obras y muchos artículos, en los que expone su pensamiento de una manera nítida y decidida. Delbos fue un filósofo cristiano; claro que con un cristianismo muy discreto, pues su objetividad y sus escrúpulos técnicos le hacían reacio a las manifestaciones espectaculares. Aunque no por eso quedó ahogada su personalidad ni escondidas sus convicciones profundas. Después de algunas vacilaciones, aceptó la que iba a ser la tesis de M. Blondel, uniendo así su esfuerzo al de este filósofo. Su admirable modestia, de la que tenemos más de un testimonio, es un mérito más, pues se armoniza en él con un respeto emocionante, rayano en escrúpulo, por el pensamiento de los autores que estudiaba. Nunca arriesga interpretaciones tendenciosas ni juzga a la ligera con peligro de falsear el pensamiento de los otros. Su consideración y su probidad se ganan en el acto nuestra total confianza. Por lo mismo ejerció gran influencia dentro y fuera de la Sorbona.

Nació en Figeac el 26 de septiembre de 1862. Se educó en el seno de una familia muy católica, y católico se conservó toda su vida, sin una falla. Comenzó sus estudios en el colegio de Figeac, y

los continuó en el liceo Louis-le-Grand; en 1882 ingresó brillantemente en la Escuela Normal. Allí tuvo como maestros a Léon Ollé-Laprune y a Émile Boutroux, en compañía de Pierre Duhem y de Edouard Jordan. Desde entonces comenzó a iniciarse en la filosofía alemana, de la que llegó a ser un historiador muy concienzudo. En octubre de 1886 obtuvo el nombramiento de profesor en Limoges, en 1887 en Toulouse, en 1891 concursó a un premio académico destinado a estudiar la Moral de Spinoza. Su trabajo falló por motivos personales del juez, pero el libro obtuvo gran éxito y todavía hoy conserva su valor. De 1893-95 enseñó en el liceo Michelet de París, después en Louis-le-Grand y por fin en Henri IV, donde hizo su última etapa antes de ingresar en la Sorbona en 1902. En esta época fue cuando preparó su admirable tesis, titulada *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant:* sólo presentó al jurado la primera parte; la segunda no aparecería hasta fines de 1905. Enseñó en la Sorbona durante 14 años la historia de la filosofía moderna, principalmente alemana. El 18 de marzo de 1911 se le eligió para la Academia de ciencias morales y políticas en su sección de filosofía. Pocos meses antes de su muerte publicó su segunda obra sobre Spinoza, que por cierto fue magistral. Se extinguió rápidamente el 16 de junio de 1916, tras una breve enfermedad.

Lo que aquí nos interesa es el pensamiento personal de Victor Delbos en materia filosófica. Porque, como digo, no fue puro historiador; tiene ideas propias bien definidas y coherentes. Puede decirse que se formaron en el trancurso de su amplia labor de investigación y en cierto modo por afinidad electiva.

Lo primero que impresiona es que este gran escrutador de sistemas no cree apenas en ellos. Estima que pasó la era de las grandes construcciones ambiciosas y que fue probablemente el gigantesco ensayo de Hegel el que marcó su fin. Lo que más le atraía era la sabiduría al estilo de Sócrates, en el que tiene un puesto honroso la intelectualidad, pero orientada hacia la práctica y con el propósito de satisfacer no sólo a la razón, sino a los sentimientos del corazón, a las aspiraciones religiosas y a las exigencias de la vida práctica.

Era enemigo de cualquier tipo de materialismo; por lo mismo se inclinaba al idealismo, pero sin incurrir en ninguno de los extremos que pudiera sugerir esta palabra. Un día pronunció esta fórmula pa-

radójica: "El único medio de combatir al materialismo es negar la existencia de la materia". Se refería a la materia de los empiristas, de los atomistas y no al substratum de los fenómenos naturales bien interpretado. Quería decir que la materia no es algo en sí independiente del espíritu, que es obra de éste (es decir, del Espíritu creador), que dice relación a él, como su esclava, y que así está totalmente condicionada por el espíritu.

La materia por sí sola no explica nada, cuanto menos el espíritu, como pretenden los materialistas. Hasta puede decirse que no es nada aparte de las cualidades que le confiere la *forma*, es decir, la idea, el espíritu, la mente. Por sí sola no tiene realidad concreta; se lo impide radicalmente su naturaleza proteiforme. En realidad es una especie de *vinculum*, al mismo tiempo que una especie de línea divisoria entre los seres que componen la naturaleza física. Es principio de individuación, principio de unidad y campo de intercambios, con lo que garantiza a la vez la autonomía y la solidaridad de los seres que ella misma diferencia y aglutina. Como se ve, estas ideas concuerdan plenamente con la concepción de Aristóteles y Tomás.

Un cristiano como Delbos sólo puede enfocar el problema de Dios conforme a la tradición cristiana. Véase cómo plantea la cuestión de las relaciones entre el mundo y Dios: "Dios es la realidad. El mundo es una realidad". Esas son las dos proposiciones categóricas cuya relación se trata de averiguar. El lazo lo constituye la idea de creación. Ésta quiere decir participación por una parte y comunicación por otra, sin que se merme la plenitud del Primer Principio ni se comprometa la autonomía de la criatura.

El que supo comprender tan bien a Spinoza se alza contra la pretendida necesidad que tiene Dios de manifestarse en el universo. Éste fue obra de la libertad y responde a la idea de una creación propiamente dicha, la cual no establece una "unidad inmediata y completa" entre la criatura y el Creador. Aquí hay que expresarse con cautela: en efecto, existe cierta unidad, puesto que Dios es la realidad, es decir, el mismo Ser; pero no es una unidad *inmediata*, sino que está como rota por la autonomía de la criatura; y no es completa, porque hay *muchos* a la vez que *uno*. De aquí se sigue que no podemos pasar ni lógica ni realmente de la criatura al Crea-

dor ni al revés. "Entre lo infinito y lo finito unidos por el acto creador hay un infinito" [78].

Así como Dios crea libremente así también crea seres libres, es decir, que en cuanto tales se mueven por encima del determinismo de la naturaleza. La libertad es un don, del que nos beneficiamos al merecerla y al aceptarla. El primer empleo normal de nuestra libertad consiste en aceptarnos y querernos a nosotros mismos como seres libres. No hay argucia lógica capaz de oponerse a ese acto. Y por el contrario puede demostrarse filosóficamente que es posible. La demostración de que existe en realidad es ya obra personal, es el fruto de nuestra moralidad, la cual supone en último análisis la vinculación de la persona con lo absoluto, de la personalidad propia con la personalidad divina [79].

Desde un punto de vista filosófico Delbos estima inaceptable la idea spinozista de un Pensamiento impersonal que sólo adquiere la conciencia por una derivación ulterior. Opina que la conciencia debe "integrarse al pensamiento", y que hay que "profundizar en el sujeto hasta encontrar en él los elementos que nos ayuden a comprender más interiormente y por lo mismo con más verdad el principio del mundo y la trabazón de los seres". Así intuía la divinidad a través de la conciencia, aunque por otra parte rechazaba el antropomorfismo. Con eso pretendía desviar la tendencia que mostraban muchos filósofos de los que él estudió y que les llevaba a afirmar la inconsciencia de lo absoluto y la oscuridad profunda de lo que debiera ser fuente de luz.

Respecto a interpretar la creación y a señalar el destino de los mortales, siempre sostuvo Delbos que era un empeño superior a las fuerzas humanas. La filosofía no puede dar en eso luz definitiva. Puede avanzar en la pista, pero le es absolutamente imposible llegar jamás a la meta [80]. Escribía: "Si pudiésemos captar la unidad de la filosofía, su unidad concreta, significaría que habíamos cogido en nuestras redes lo que ni existe aún ni existirá jamás, que es la filosofía perfecta". Llegó a decir que las soluciones filosóficas, por muy

78 *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza.*

79 *Ibid.*, pág. 56.

80 *Grande Encyclopédie*, XXVI, pág. 712, col. 1, artículo *Philosophie.*

suficientes que las estimen sus autores, son "ante todo una transformación de los problemas" [81]. Los grandes problemas son solidarios entre sí. La filosofía puede establecer esa solidaridad y transformar ciertos problemas en problemas de otro orden. Pero para dar una solución de conjunto haría falta realizar una condición que nos escapa necesariamente a todos. "La conexión entre lo absoluto y lo relativo, entre lo infinito y lo finito, entre el pensamiento divino y el pensamiento humano será siempre un hecho que hay que presuponer, que podremos interpretar más o menos simbólicamente (o analógicamente, como dicen los tomistas), pero cuya esencia y razón pura nos es inaccesible" [82].

Por eso, dado que la filosofía ni llega ni puede llegar jamás a su plena madurez, "tenemos derecho a buscar al margen de todas las investigaciones filosóficas, las verdades que satisfacen y explican plenamente todas las exigencias e interrogantes de la vida" [83].

De esta manera pasa Delbos de la filosofía a la religión. No hay miedo que la confunda con las elucubraciones deformadoras que tantas veces hubo de comprobar entre los idealistas alemanes. Delbos sorprende la verdadera religión en su manantial, la recibe de su autoridad legítima, y la interpreta en su sentido obvio, desconfiando de los comentarios tendenciosos y de las traiciones camufladas en bonitas palabras.

Más discutible es su actitud negativa ante las ilusiones de algunos cristianos que esperan "proporcionar puntos de apoyo racionales a la fe que busca explicaciones intelectuales". Entonces, dice, "siempre se ve que el alma de la religión se ha disfrazado con un cuerpo extraño" [84]. Con esto condenaría por anticipado el empeño del tomismo, lo mismo que el de Malebranche, de Agustín y tantos otros. Nadie esperará que estemos de acuerdo en esto. Pero la observación de Delbos puede valer contra ciertos ensayos poco maduros, que lejos de lograr una síntesis real, terminan en un conglomerado inor-

---

[81] *Ibid.*, col. 2.

[82] *Ibid.*, pág. 718, col. 1.

[83] *Annuaire des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure*, 1917, página 66.

[84] Prólogo al *Problème religieux dans la philosophie de l'action*, Th. Cremer, Alcan, 1912, pág. VII.

gánico, o tal vez en alguna falsificación en un sentido o en otro. Entonces, sí, pero sólo entonces, se disfraza la religión con un ropaje extraño.

En cualquier caso, Victor Delbos prefiere otro empalme entre la religión y la filosofía, y ese se lo va a dar hecho su colega y amigo Maurice Blondel. "M. Blondel concibió el pensamiento original de dominar el orden de las relaciones exteriores y convencionales que habían existido hasta entonces entre la religión y la filosofía, para establecer una filosofía que fuese religiosa por naturaleza y no por accidente, pero sin serlo por prejuicio." Al presentar esta solución blondeliana no echaremos en olvido esta adhesión tan categórica de Delbos, que la auguraba gran valor y garantizaba su crédito.

IX. MAURICE BLONDEL

Maurice Blondel nació en Dijon el 2 de noviembre de 1861. Hizo sus estudios en el liceo y luego en la facultad de letras de dicha ciudad. Ingresó en la Escuela Normal Superior, donde siguió los cursos de Léon Ollé-Laprune y de Boutroux. Obtenido su título de agregado enseñó en los liceos de Chaumont, Montauban y Aix-en-Provence, y después en el colegio Stanislas de París. Recibió el cargo de director de conferencias en la facultad de letras de Lille, y en 1896 el de profesor de filosofía en la universidad de Aix, donde hizo una labor profunda. Le impresionó desde el principio el sentimiento de que existía un malentendido entre el pensamiento cristiano y el moderno. Sintió que "el hombre moderno se revuelve ante las apariencias de intrusión, dureza y arbitrariedad con que atormentan nuestra mente y nuestro corazón las exigencias sobrenaturales y la amenaza del infierno", y quiso prestar su ayuda. Por eso no se encerró dentro de la técnica propiamente filosófica, sino que aportó su contribución a todos los movimientos de su tiempo, que, a su juicio, tenían el mismo origen. La fecundidad de su obra atestigua que en el pasado llevó una vida plenísima, a la que todavía su presente puede añadir quilates.

LA ACCIÓN

Al parecer, el punto de partida de donde arrancó Blondel como filósofo fue el sentimiento de que el mismo trabajo filosófico adolecía de cierta ambigüedad. La filosofía se nutrió siempre de la inquietud que sentían las almas ante el misterio de su destino. Así vemos que Spinoza planteó desde el primer momento el problema de su fin y de su felicidad. Por otra parte, reflexionando instintivamente, la filosofía se orientó siempre hacia las causas y hacia las condiciones de lo que tiene ante la vista. ¿Es una ciencia o es una vida? Ahí persiste cierto equívoco. Aun al hablar de la acción, cosa esencialmente vital, con frecuencia sólo se trata de la idea de la acción, confundiendo el conocimiento práctico con la conciencia intelectual que se tiene de él. Blondel dirigió sus esfuerzos a esclarecer las relaciones entre la acción y el conocimiento, y a establecer una "crítica de la vida y una ciencia de la práctica", como reza el subtítulo de su primer libro: *L'Action.*

Esta obra precisamente —que presentó como tesis doctoral— le puso en la pista del equívoco mencionado. Sus jueces eventuales intentaron rechazar la tesis pretextando que la acción era un tema extrafilosófico. En cambio, admitían la idea de la acción, es decir, que menospreciaban en absoluto el objeto de la investigación. La idea general de la acción o más bien el pensamiento podría discutirse en su propia esfera, y por encima de ella el mismo ser, en el que radica tanto la acción como el pensamiento; pero en el punto de partida se trataba del dinamismo vital en toda su amplitud, sin excluir en lo más mínimo la intelectualidad, como se pretendió erróneamente, sino, al revés, incluyéndola como su luz propia, aunque desbordándola para cubrir todo el ámbito de la vida.

He aquí la idea esencial. La acción arranca del desequilibrio entre el querer y el poder, entre las limitaciones constantes de éste y las aspiraciones insaciables de aquél. La acción tiende a restablecer el equilibrio, y si lo lograse se acabaría la investigación, pero mientras permanezca en el terreno de nuestra experiencia jamás lo logrará. Lo mismo la ciencia que la acción individual, social y moral siempre nos dejan en definitiva frente a lo incompleto, a lo insuficiente, a lo decepcionante. Entonces se presenta el dilema: o renun-

ciamos a proseguir y nos estacionamos arbitrariamente en lo que reconocemos que es insuficiente o admitimos la transcendencia, no definiéndola *a priori*, sino disponiéndonos a aceptarla si se nos presenta. Pero ¡la tenemos ante nuestra vista!

Así vemos cómo se articula la filosofía con la fe, sin traspasar sus propias fronteras, aunque suponiendo que se le conceda la búsqueda efectiva de los fines humanos y que se reconozca en esto una verdadera sabiduría, y no una ideología puramente huera.

Era un tema fecundo. El mostrarle a un ser vivo, que no tiene idea de su destino, a dónde tiende verdaderamente, a través de los objetos que solicitan sus deseos en escala cada vez mayor y que determinan su vida con indicaciones siempre provisionales, fue una empresa de una amplitud extraordinaria, digamos, de una magnificencia real. La obra causó sensación. Por desgracia, el ambiente en que cayó pasaba por una crisis aguda y por lo mismo era terreno abonado para las interpretaciones tendenciosas. Así se explican los juicios contradictorios y enormemente confusos que provocó. Unos sólo vieron en ella una apologética disfrazada y además sospechosa, y otros nada más que una filosofía inmanentista incompatible con los dogmas y el espíritu cristiano.

Estos sentimientos se fueron aclarando poco a poco. Por su parte el autor fue madurando su pensamiento al contacto con las opiniones contrarias: tuvo el valor de callarse y ahondar. Así se fue aclarando y apaciguando la atmósfera, y ahora en el venerable crepúsculo de su existencia expone su filosofía integral en volúmenes un poco mazacotes, de una composición discutible, pero pletóricos y plenamente de acuerdo con las más puras tradiciones cristianas.

EL PENSAMIENTO

Los dos primeros volúmenes de esta serie se titulan *La Pensée*. Empieza describiendo la *génesis del pensamiento y los peldaños de su ascensión espontánea*. Es decir, que se remonta genéticamente por encima de la distinción entre sujeto y objeto, con el propósito de verlos manifestarse uno y otro y aclarar así el delicado problema de su correlación.

Como se ve, no puede haber actitud más contraria al método del *Cogito*, el cual se aferra a "las aprensiones inmediatas y cambiantes, como si en su claridad abstracta, pudieran separarse de su propio halo o de la penumbra y de la oscuridad en que nos hace penetrar gradualmente el estudio (genético) que debemos hacer de ellas". También rechaza el método introspectivo de Maine de Biran, pues opina que su *hecho primitivo* resulta enormemente complejo, y por lo mismo se impone la necesidad de averiguar sus orígenes y su significado real. Con mucha más razón desdeña el empirismo al estilo de Condillac, que pretendía construir el sujeto con el objeto, sin justificar a ninguno de los dos.

Blondel busca una ciencia de lo concreto, que no se contente ni con las generalidades ni con las particularidades tomadas en sí mismas; que no confunda lo general con lo universal, la pura noción con el ser, y que acierte a establecer bajo la éjida de la acción, la convergencia entre lo universal y lo singular, reconociendo que cada ser real no es más que las resonancias que produce en un sujeto original el orden total, lo mismo que lo universal está presente en cada punto real que contribuye a la armonía del conjunto [86].

El filósofo empieza estudiando ese "orden total" en sus más humildes manifestaciones. Ahí se extiende con amplitud, dado su dominio característico de los prenotandos, preliminares y comentarios. La mentalidad moderna, aferrada al aspecto subjetivo de los problemas, corre el peligro de reducir toda la ontología a la teoría del conocimiento, ésta a un idealismo inmanentista, y ésta por fin a un pragmatismo "en el que desaparecen las nociones de verdad, de norma y de realidad transcendente" [87]. De hecho, el espíritu hunde sus raíces en el universo entero: sería, pues, improcedente empezar por cortarlas, bajo pretexto de estudiar mejor y captar con más claridad el secreto de la vida mental. ¡Magnífico objetivismo, que el autor proclama categóricamente en las páginas 305 y 306 de su obra!

Por otra parte comprueba que la oposición entre las diferentes doctrinas en lo que respecta a esta materia —lo mismo empiristas,

85 *La Pensée*, pág. 310.

86 Cfr. Frédéric Lefèbre, *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, pág. 79.

87 *Ibid.*

que racionalistas, idealistas, etc.—, surge de que preconizan cada una de sus tesis como verdades absolutas y exhaustivas, siendo así que sólo expresan un punto de vista, una especie de "alimento asimilable" destinado a transubstanciarse a través del pensamiento vivo. En vista de eso, se propone Blondel estudiar esa vida mental en todos los elementos que hacen reales o posibles los estados conscientes o inconscientes que se desarrollan en ella. "De ahí el problema de la extensión o ámbito del dominio del pensamiento, que comprende lo mismo el orden universal del mismo mundo físico que el funcionamiento de la vida orgánica y espiritual" (I, pág. XXXI). De ahí también esa concentración que se esfuerza por percibir la realidad profunda del pensamiento, lo que antes llamarían su *causa formal* y *sustancial,* con el fin de descubrir "su impulso primordial, su génesis progresiva y sus aspiraciones finales" (pág. XXXIII). De ahí, por último, ese método que consiste en estudiar primero lo que parece la eliminación más radical del pensamiento, para "encontrar en ella un punto de partida y hasta un resorte para todo el movimiento que partiendo del fondo de las cosas menos inmateriales, lanza al mundo hacia el espíritu, y a éste hacia la búsqueda ávida y laboriosa del Pensamiento puro —del cual procede precisamente ese tanteo en la oscuridad destinado al advenimiento futuro de la vida espiritual y unitiva—" (pág. XLI).

Ese *fondo de las cosas* que menciona Blondel es lo que él llama en un golpe de audacia, como él mismo reconoce, el "pensamiento cósmico", o también "el pensamiento *real,* distinto del pensamiento pensante y pensado", como figura en el título de su primera parte. Otra vez se transciende al sujeto y al objeto en busca de ambos.

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO

Al mismo tiempo que subsiste este mundo como un *solidum quid,* "vemos que lo concebimos como un pensamiento real y efectivo a la vez difuso y sinergético". Lo recorre un "mismo escalofrío"; acusa un orden de solidaridad; es "uno", es como "el marco y el *vinculum,* sin el cual se convertiría todo en un polvo imposible de

captar". Por otra parte se observa la multiplicidad, heterogeneidad, diversidad, movimiento y búsqueda. Sí, búsqueda, pues "precisamente porque el mundo no es ni puede ser un todo suficiente, por eso no puede estarse quieto, ni inmóvil ni sentirse saturado, compacto ni idéntico a sí mismo. Su misma tendencia hacia la unidad y la perfección determina la diversificación de los medios, el devenir plurifacético, la multiplicidad de las iniciativas y toda esa historia proseguida indefinidamente, no ya sólo bajo la ley de un determinismo estabilizador, sino bajo la acción de un dinamismo propulsor que domina todas las ciencias y toda la naturaleza, según una fórmula de entropía e irreversibilidad".

En una palabra, el mundo es y no es: está en perpetuo devenir. Pero esa imperfección es "el glorioso invento que abre las rutas ascensionales de la vida y del pensamiento" (pág. 10). Pues la naturaleza en pleno, sin perder su propia subsistencia, aspira en su perpetua inestabilidad al alumbramiento de la vida consciente, a la génesis del espíritu, el cual se enriquece luego gracias a su propio progreso y a la unión concorde de los hombres entre sí y con su Principio.

Esas son las fases y los medios de la ascensión que estudia Blondel, y cuya trayectoria va trazando mediante el análisis del devenir cósmico y psíquico y luego espiritual, haciendo ver en cada etapa la necesidad de una transcendencia integrante y explicadora —aun por lo que se refiere a las leyes físicas—, pues sin esa transcendencia lo real resulta inconcebible y el pensamiento no acierta a concebirse a sí mismo. La realidad móvil del universo sólo puede interpretarse como un proceso genético a partir de un Absoluto creador y como una búsqueda del mismo Absoluto considerado como término. Igualmente, el mundo del pensamiento representa una génesis que sale del Absoluto y vuelve a Él, presentando fases que en cierto modo son antitéticas, pero que al fin resultan complementarias, como condiciones temporales y espaciales de su desarrollo. Finalmente, ambas génesis se reducen a una. En efecto, todo movimiento de la naturaleza es *organización*, toda organización esboza la vida, toda vida esboza el pensamiento, y todo pensamiento deficiente y parcial esboza

la intuición unificadora y eterna. "La vida, dice en frase magnífica, es un primer despertar del universo hacia la inmortalidad" [88].

Está a la vista el estrecho parentesco que guardan estas nociones con la aportación evangélica y su elaboración por el espíritu cristiano. Blondel aporta también mucho de su cosecha; pero tiene a gloria juntamente la parte que ha tomado del cristianismo y el mantenerse fiel a las fuentes divinas, sin que por ello tenga que sacrificar un átomo de filosofía ni mermar en lo más mínimo la autonomía de las disciplinas racionales.

LAS PRUEBAS DE DIOS

Debemos notar particularmente los pasos que dio el pensamiento de Blondel para desarrollar la idea de Dios a partir de sus raíces ideológicas, es decir, de los mismos principios del pensamiento y de los temas generales que lo van guiando.

Se observa en primer lugar que las primeras nociones y los principios de la razón, implicados en todos nuestros estados de conciencia y que son los únicos que pueden hacer posible nuestra experiencia intelectual, no proceden exclusivamente de las sensaciones, percepciones y reflexiones objetivas ni subjetivas, pues ninguna de ellas contiene nada que responda a las exigencias del pensamiento ni que pueda fundamentar la validez de sus más legítimas pretensiones. Así, pues, si no se quiere caer en el agnosticismo total, insostenible y contradictorio, hay que afirmar forzosamente un orden transcendente, que no se reduzca sólo a una *categoría del mundo ideal,* sino que represente una realidad objetiva, capaz de sostener por su consistencia y su presencia universal el orden entero del pensamiento y de los seres que piensan, en cuanto pensantes. En ese sentido vale la frase: "Pensar es pensar a Dios".

Pero con eso no llegamos a percibir la realidad auténtica de Dios. Aun reconociendo la objetividad de la *idea de Dios,* esa idea no es Dios. Se la puede destruir o minimizar con mil desfiguraciones, aparte de que, como nos enseñó Lachelier, puede temerse que esa

---

88 *La Pensée,* t. I, pág. 40.

afirmación transcendente sea sólo un expediente para concentrar en un solo punto límite todas las incomprensibilidades del mundo y todos los misterios del pensamiento. Hay que volver, pues, a las verdaderas pruebas de Dios. Pero aquí hay que evitar un doble escollo: el de confiarse a una pura dialéctica, que desemboca únicamente en el "Dios de los filósofos y de los sabios", y el de creer exclusivamente en el sentimiento de nuestra perpetua inadecuación con nosotros mismos. En ambos casos mutilamos y deformamos la prueba. Ambos puntos de vista son solidarios, pero el segundo es el resorte que impulsa al primero. Siempre el dinamismo interior dirige el orden nocional y lo nutre con su sustancia. Así podemos decir que las pruebas de Dios "no son tanto una invención cuanto un inventario; no son tanto una revelación cuanto una aclaración, una purificación y una justificación de las creencias fundamentales de la humanidad" [89]. A través de la verdad relativa de estas palabras se ve cómo apunta el voluntarismo parcial, o si se prefiere, el intelectualismo activo y realista que anima todas las teorías de nuestro filósofo.

Sobre ese fundamento Blondel reproduce a su manera las pruebas tradicionales, adaptándolas a sus puntos de vista, a la dialéctica ascendente, en virtud de la cual englobó todo el movimiento del universo en el dinamismo del pensamiento en sus diversas formas.

Elevándose sobre ese horizonte comprueba que la demostración de Dios no puede estancarse en sí misma sin peligro de muerte, por muy cierta que sea y por mucho que se ajuste al desarrollo normal del pensamiento. La prueba de Dios no nos da a Dios: no nos comunica una idea nutritiva y vitalmente sustanciosa de Dios. No puede, pues, bastarse ni parecer que se basta a sí misma sin traicionar a la verdad suprema en sus aspectos vitales y vivificadores.

Porque, en definitiva, pensar a Dios en un sentido práctico y positivo ¿no es "la cuadratura del círculo, una dificultad en que se resumen y se agrandan todas las demás, una necesidad al mismo tiempo que un desafío aparente al poder de nuestro pensamiento, un enigma para nuestra conciencia, una parada destinada no a retroceder ni a detenerse, sino a seguir buscando y a poner en juego una

---

89 *Ibid.*, pág. 392.

libertad nacida de ese mismo conflicto?"[90]. Se trata de una elección, la cual supone algo más que una conclusión intelectual o que un puro abandono a un sentimiento oscuro. Se trata de que el pensamiento se transcienda a sí mismo, aunque sea en el término deseado de sus investigaciones y en el momento en que creyó haber cerrado su ciclo pronunciando la palabra Dios, en el instante en que aparece una nueva falla que nos exige un nuevo impulso.

Efectivamente, el hombre no es un simple espectador de su propio drama, ni siquiera tratándose de su drama intelectual. Es un actor, y es responsable del desarrollo de su propia historia, que está incubándose *ab origine mundi*, pero que termina por ponerse en sus manos, *in manu consilii sui*, cuando estalla en el seno de la vida ese fenómeno asombroso: el libre albedrío. Es un nuevo alumbramiento que se articula en el del universo, del que habló Pablo: sus motivos, sus razones de ser, sus modos y sus fines deben estimular un nuevo estudio. Blondel lo emprende con la intención, según parece, de precisar lo que su maestro Ollé-Laprune había dejado un poco vaporoso, a saber, el aspecto moral del conocimiento espiritual, y el comentario técnico de la frase de Platón que tanto gustaba de recordar: *pensar con toda el alma*.

El autor parte de la oposición reconocida universalmente entre dos tipos de conocimiento: uno abstracto, discursivo, analítico, nocional, conceptual, "geométrico"; otro intuitivo, "real", concreto, derivado del "esprit de finesse" o del "corazón". Luego estudia cuidadosamente su génesis común; después, sus divergencias relativas dentro de una solidaridad indestructible, y, finalmente, su convergencia en un nivel superior y en la dirección del fin a que tienden ambos. Porque, como dice él, "no puede surgir ni precisarse la conciencia de semejante desacuerdo más que en el caso de que exista de hecho una solución posible y ya virtual"[91].

Así es; sólo sobre la marcha aparece el empleo de ambos modos de pensamiento como una alternancia de la que surge un juicio que sólo adopta su perfil intelectual mediante el arbitraje entre las dos direcciones de nuestro pensamiento. "El acto esencial y constitutivo

90 *Ibid.*, pág. 407.
91 *Ibid.*, t. II, pág. 62.

del pensar es juzgar; y en efecto, el verbo, alma de la afirmación, representa siempre una actitud adoptada, una postura del espíritu tanto frente a sus objetos como ante sí mismo."

Nótese aquí que Blondel no niega la prioridad de la *simple aprensión* respecto al juicio "desde el punto de vista analítico y discursivo"; pero se niega a considerarla como "una ley del pensamiento vivo" [92] —lo cual tiene su importancia dentro de su sistema—. Según él, todo pensamiento significa *asentimiento*, al menos implícito [93]. Ahí apunta ya, además de la raíz del libre albedrío propiamente dicho, la exigencia espiritual implicada en todo juicio, incluso especulativo, y la alianza indestructible entre la vida intelectual y la vida moral. Ya habíamos visto algunas teorías sobre el juicio, las cuales lo consideraban como un acto libre en cualquier materia; aquí se le llama solamente una *opción*, una *toma de posición*, que participa a la vez y en diversos grados de lo moral y de lo intelectual.

En todo caso, no cabe duda que se trata de una opción frente a la cuestión del destino transcendente del pensamiento: una "opción suprema en la que se expresará la elección libre de un pensamiento que puede restituir a Dios su totalidad divina o limitarse a sí mismo artificialmente a los objetivos finitos frente a los cuales se digna concursar el infinito" [94]. Nada más necesario que ese movimiento de la mente que va naturalmente hacia el infinito en cada paso que da (como lo dejó asentado el estudio sobre la *Action*). Nada más libre que el asentimiento a ese dinamismo, o al contrario, la vuelta de la mente hacia lo finito y su capacidad para restringirse, apegarse y perderse imponiéndose limitaciones convencionales. En eso radica todo el drama de la existencia.

De aquí deduce el autor la necesidad de una educación del pensamiento en las diversas modalidades que componen la civilización humana, de manera que todas las disciplinas contribuyan a lograr los verdaderos objetivos del espíritu y realicen fielmente las condiciones que impone esa contribución. Estudia el desarrollo de la ciencia en el orden individual y social, el vuelo estético, la función

92 *Ibid.*, pág. 65.
93 *Ibid.*, en nota.
94 *Ibid.*, pág. 66.

del arte y la literatura, el lugar de la filosofía y la dirección normal de sus investigaciones. Consigna el valor y la precariedad del pensamiento civilizador abandonado a sí mismo. Pone de relieve lo que hay de universal, permanente e inevitable tanto en el éxito como en el fracaso de todo pensamiento finito lo mismo frente al mundo perpetuamente cambiante que, sobre todo, frente a su objeto verdadero, su objeto transcendente, que es el único suficiente y que, sin embargo, parece inaccesible.

Aquí surge el pensamiento de la muerte, al parecer, sólo como un caso particular, pero de tal importancia que afecta en realidad a toda la tesis. El escándalo de la muerte consiste en la subordinación aparente del espíritu a la debilidad y caducidad corporales. Su triunfo es la realidad de un alma liberada por fin de los grilletes de la materia. Con todo, no se trata aquí de una apoteosis de pleno derecho, de un perfeccionamiento casi automático del pensamiento desencarnado. El problema esencial subsiste; tanto más cuanto que la posibilidad de un perfeccionamiento del pensamiento humano en la otra vida depende de la posibilidad de un pensamiento transcendente en que participa él. Dicho de otra manera ¿es posible Dios? Otra vez el eterno problema. ¿Y es posible además que esa luz indefectible nos ilumine y estabilice definitivamente?

Es cierto que en nosotros el pensamiento nunca llega a su perfección definitiva. Muchos deducen de ahí que esa es su fatalidad inevitable; que el pensamiento perfecto es una contradicción y que, si bien nombramos a Dios, sólo podemos definirlo como la *categoría de lo ideal,* según decían. Pero ya hice ver que esa es una consecuencia ilegítima, debida a que queremos imponer al absoluto las relaciones de contingencia y las dependencias que condicionan el ejercicio de nuestro pensamiento, pero sin integrarlo como parte constitutiva.

Concedamos que si en Dios se identificasen automáticamente el Verbo y el Ser, que es su principio, podría temerse que el Pensamiento del pensamiento representase tan sólo un juego de conceptos, un círculo vicioso, un dato irreal e ininteligible. Pero eso no ocurre con el Dios cristiano, en el que el Pensamiento perfecto es el fruto de una iniciativa, a la que responde éste dándose y respirando una atmósfera de caridad divina. No es que pretenda con esto imponer la

Trinidad a la especulación filosófica [95]; lo único que quiere es oponerla a ciertas negaciones temerarias como una hipótesis explicativa que basta a deshacer la objeción que pretendía presentarse como decisiva.

Queda por resolver la segunda cuestión. ¿Puede convertirse el Pensamiento perfecto en sí en el principio de perfección de nuestro propio pensamiento? Late en nosotros un deseo incoercible de realización; pero está a la vista también nuestra incapacidad radical para realizar plena y naturalmente nuestra actividad pensante. De aquí la idea espontánea y universal de lo *sobrenatural,* nacida en el seno de la humanidad, es decir, de un factor suplementario capaz de realizar lo que humana y metafísicamente es irrealizable en su grado de perfección. Es una "añadidura" que no pertenece de derecho a la naturaleza y que bien pudiera no darse, pero, supuesto que se de, no puede preterirse ni legítima ni impunemente. "Pues si bien es cierto que ese don que nos capacita para convertirnos en *hijos de Dios y en participantes del mismo pensamiento divino* actúa en nosotros secretamente, también es cierto que es tan imposible al hombre sustraerse a su propia elevación como a Dios el renegar de su propia felicidad, de su propio Verbo y de su propia sustancia. No existe el suicidio metafísico" [96].

La consecuencia se impone. "El esfuerzo del pensamiento conducido hasta sus últimos límites nos lleva de la mano a una filosofía que presenta deficiencias innegables, riquezas irrecusables y enigmas que piden solución, sin que nos sea posible averiguar su secreto ni desentendernos de ellos" [97]. ¿No equivale esto a decir que "toda nuestra ciencia del pensamiento sirve para hacer tangible el misterio de la religión positiva y para sostener que está enraizado en lo más profundo del espíritu?" [98]. En virtud de esas deficiencias y de la conciencia que tiene de ellas nuestro pensamiento, éste se ve indu-

---

95 Sin embargo, llegó a decir Blondel: "No hay inteligibilidad en el Ser más que a través de la íntima generación trinitaria" (*L'Être et les êtres,* página 207). Esto tomado a la letra sería la destrucción de todo intento de teodicea puramente natural.

96 *La Pensée,* t. II, pág. 303.

97 *Ibid.,* pág. 306.

98 *Ibid.,* pág. 350.

cido lógicamente a concebir la posibilidad deseable de una ayuda divina y hasta de un anticipo gratuito. Siente la obligación de prepararse a él y de prestar por adelantado su adhesión, supuesto que se realice la hipótesis de esa revelación.

LA ONTOLOGÍA Y LA ACCIÓN

Blondel prosigue su investigación en el volumen *L'Être et les êtres* enriqueciendo esos primeros datos con toda una serie de precisiones ontológicas, en las que recoge todo el trabajo de la teología natural y de la filosofía cristiana de acuerdo con su sistema. Embarcarnos con el autor en esas disquisiciones sería laborioso e inútil para nuestro propósito. Por lo que a éste se refiere, están ya hechas las pruebas.

Pero Blondel no es un hombre como para relegar la ontología al estado de una teoría para estabilizar los seres en compartimientos estancos o para representar al Ser absoluto bajo la imagen de un Motor inmóvil. Dios es actividad. Tampoco los seres están terminados de hacer; tienen que devenir, y algunos tienen que hacerse, es decir, tienen que decidir de su destino, usando o abusando de Dios. Así, lo mismo el problema del pensamiento que el del ser confluyen en el problema de la acción, que anteriormente había concebido Blondel por separado y a los que termina situando en su verdadero puesto.

Ya conocemos la conclusión: la vimos apuntar en muchas ocasiones. El autor no tiene más remedio que recorrer una y mil veces las mismas rutas que conducen desde el impulso inicial que lo pone todo en marcha hasta la plenitud sobrenatural, en que debe culminar todo, con el consentimiento de nuestra libertad por una parte y de nuestro generoso Infinito por otra.

Para completar el ciclo se nos promete un estudio atento sobre el *Esprit chrétien,* a título de hipótesis filosófica y como respuesta a las exigencias de la filosofía enfrentada a su destino. Todavía lo estamos esperando. En espera de ese estudio complementario queremos hacer algunas observaciones sobre los caracteres generales de esa filo-

sofía tan compleja, de la que sólo podemos ofrecer aquí un breve esbozo.

CARACTERES GENERALES DEL BLONDELISMO

En primer lugar el método. Blondel sustituye la dialéctica idealista, generadora de abstracciones, por la dialéctica de la acción, que apunta y da en lo concreto, comprendiendo en ello el concreto supremo, el Ser divino, que para los idealistas no es más que el supremo abstracto. Blondel no cree que una dialéctica "intelectualista", es decir, puramente ideológica, pueda lograrlo por sí sola; por eso se desata en ataques constantes contra ella, a los que no dejan de responder los contraataques de la parte contraria. Considera la acción como la mediadora universal, atribuyéndole lo que el peripatetismo tomista atribuye a la *forma* o *idea sustancial*, a saber, la función de *vínculo* entre la multiplicidad virtual de los elementos y la unidad constitutiva del ser, entre las unidades escalonadas que constituyen el ser universal; e igualmente, en el orden epistemológico, entre el pensamiento analítico y el ser concreto. Según su apreciación, "hemos de poner la verdadera realidad de las cosas en aquellos elementos que podemos aceptar" [99]. Existe el cuerpo porque "queremos que exista" [100]. "Si creemos con absoluta espontaneidad en la existencia de nuestros semejantes, es porque los necesitamos y queremos que existan." "No se trata de interpretar ciertos signos sensibles o intelectuales que observamos a nuestro alrededor." En ese caso sólo podríamos explotar la vida aparente de los hombres, y quedaríamos aislados ante ellos [101].

No hay que exagerar el alcance de estas fórmulas. Sacadas de su contexto pierden su sentido auténtico; sirvan sólo a título de muestra y de orientación. Esto quiere decir que sin el dinamismo interior sería inerte un sistema puro de representaciones, que carecería de vida y por consiguiente no percibiría la realidad; que ésta a su vez no sería coherente, ni en su aspecto sustancial ni intersustancial. Pero también admite el tomismo un dinamismo correspondiente a la forma

99 *L'Action*, pág. 437.
100 *Ibid.*, pág. 153.
101 *Ibid.*, pág. 247.

sustancial y una *intencionalidad* a la forma representativa, ofreciendo así una zona de entendimiento. Blondel no es de los que interpretan la frase de Goethe "En el principio era la acción" en el sentido de que todo comenzó con un dinamismo ciego lo mismo en nosotros que en el universo. Pero mientras el tomismo pone la forma como elemento primordial —y en el hombre la representación de la que brota la acción— Blondel pone como base de lanzamiento la acción, eso sí, penetrada de idealidad, de "pensamiento cósmico", como él dice, por lo que se refiere al cosmos, y de "apercepción de la acción" en el hombre, de la cual derivará todo el progreso de la inteligencia teórica y práctica, gracias a un desarrollo dialéctico a la vez activo y aperceptivo.

Esto supuesto, la razón de que la inteligencia encuentre ante sí un horizonte sin límites, se debe a que su deseo interior es insaciable. Blondel parece invertir las relaciones en comparación con el tomismo, el cual basa la insaciabilidad de nuestros deseos en la abertura infinita de nuestro ángulo intelectual. Pero en esto no hay contradicción, sino lo que podríamos llamar pura diferencia de ángulo visual. "Así, pues, para ser capaz de devenir todas las cosas es preciso que vaya trabajando al pensamiento aún informe una necesidad de infinitud y que cada cosa pueda convertirse en vehículo, en objeto provisional, en obstáculo o en peaje de esa marcha hacia el infinito" [102].

Así, aunque no niega que el objeto especifique la inteligencia, no se contenta con eso. "Parece que los objetos constituyen el punto de partida y el punto de apoyo del pensamiento y así es en ciertos aspectos. Pero constituyen también un punto provisional de llegada, el resultado de una elaboración sin terminar, el trampolín para pasar a otra cosa" [103]. Lo mismo ocurre con nosotros mismos cuando nos tomamos como objeto en la introspección. "Para tener el menor sentimiento de que estamos en casa y de que nos distinguimos del universo, es preciso que en todo momento seamos capaces de evasión, y más que capaces, gracias a una claridad constante e imposible de negar o eludir; y es que, incluso sin darnos cuenta, siempre nos vemos a nosotros mismos al mismo tiempo desde dentro y desde

102 *La Pensée*, t. I, pág. 98.

103 *Ibid.*, pág. 139.

fuera de nosotros, saliendo de nuestra perspectiva minúscula para superarnos y mirarnos desde lo alto, como si fuésemos testigos y jueces absolutamente comprensivos y realizando esta definición de la persona desde un punto de vista supratemporal: no hay personalidad consciente de sí más que donde hay conciencia del impersonal, del eterno y del infinito" [104].

Por supuesto, que aquí no hay nada que contradiga en lo más mínimo las tesis fundamentales del tomismo y en general del pensamiento cristiano. Dentro de las diferencias en la organización sistemática, Agustín, Bossuet y Tomás de Aquino están de acuerdo con nuestro autor en estas apreciaciones. Y eso es lo único que nos importa.

LA MATERIA

¿Cómo concibe Blondel la materia dentro de su sistema? En primer lugar le niega el carácter de ser: a su juicio, no es más que la línea divisoria que distingue a las criaturas entre sí y de su Creador y la "condición común de las resistencias que nos oponen las cosas y que nos oponemos nosotros a nosotros mismos", debido a que ciertos seres anteriores o extraños tienen su propio dinamismo y sus exigencias. Así reaparece la acción sustituyendo a la *forma*. De aquí se sigue que hay materia dondequiera que hay limitación, imperfección y autonomías antagónicas entre sí hasta en lo que llamamos *espíritu puro*. Según este criterio no hay más espíritu puro que Dios. Fuera de Él se borra la distinción entre los dos mundos, al menos desde este punto de vista, y a ello apunta legítimamente el autor, al decir que quiere "manifestar la solidaridad universal del plan divino de la creación" [105]. Pero esto no prejuzga en nada la naturaleza de la materia física.

Cuando se lee la disertación sobre este punto en *L'Être et les êtres,* págs. 74 y sigs., se queda uno sorprendido al comprobar que Blondel no hace la menor distinción entre el hecho de pertenecer al ser, mereciendo el calificativo de tal, y el de constituir por sí solo

[104] *Ibid.,* pág. 361.
[105] *L'Être et les êtres,* pág. 411, en nota.

un ser. Aunque excluye la idea de *materia prima*, que indudablemente debe conocer, en realidad lo que combate es el atomismo y sus sucedáneos, la extensión concreta de los cartesianos, y en general las doctrinas que preconizan una materia empírica sustancial, que es lo que el tomismo llama *materia segunda*. Ninguno de los argumentos que esgrime toca a la concepción aristotélica bien entendida. Lo único que hace es descartarla por pura preterición o más bien por confusión. Es más, cuando trata de atribuir una materia a los espíritus puros en virtud de la potencialidad que los contrapone al acto puro, Blondel cree poder apoyarse en el mismo Tomás, por más que se muestre constantemente hostil a semejante concepción.

Es indudable que Tomás habla con frecuencia de la materialidad relativa de los espíritus, a los que por lo demás califica de *puros*. Pero esta misma contradicción verbal debiera ponerle en guardia y hacerle caer en la cuenta de que aquí se encierra cierta parte de equívoco muy consciente, cual es el equívoco inherente a todo concepto analógico. Los espíritus son *puros* por carecer de toda materia propiamente dicha. La materialidad que se les atribuye es puramente analógica, en el sentido de que, debido a las limitaciones de su esencia, se hallan en potencia respecto a la existencia, parecidamente a como la materia está en potencia con relación a la forma. Pero en ellos hace de materia su misma esencia, y nada más. Salta a la vista la impropiedad de semejante expresión, impropiedad que Tomás subraya enérgicamente [107].

Por su parte Blondel confunde los dos términos de la analogía. Cuando parece que adopta la doctrina de los agustinianos de la Edad Media, que hablaban también de una materia angélica, en realidad toma la posición opuesta. En lugar de materializar la potencialidad inherente al espíritu puro —lo cual le conduciría a la hipótesis medieval de varios ángeles de una misma especie, hipótesis que él rechaza— desmaterializa la potencialidad correspondiente al ser móvil, no viendo en ella más que un límite de orden ontológico, en vez de un límite del cambio *físico*, con su correspondiente carácter

106 *Loc. cit.*

107 Q. *De Spiritualibus creaturis*, al principio y al fin.

físico [108], a título de territorio del cambio y de componente realísima del ser hilemórfico.

Esta concepción adolece de varios inconvenientes de orden cosmológico. En todo caso es formalmente antitomista. Según Tomás, la potencialidad que resulta de la inadecuación entre la esencia y la existencia en toda criatura no posee por sí misma —y por supuesto nunca en el espíritu puro— el carácter de materia, ni siquiera "desnuda", para emplear la expresión de Leibniz. Para el Aquinate la materia escueta es la *pura potencia* que sirve de término común a las generaciones sustanciales, y que por lo mismo es indeterminada respecto a todos los géneros, incluso al de la extensión, por más que encierra en sí misma, como admitió también Leibniz, una *exigencia de extensión,* por ser de esencia corporal, en calidad de elemento analítico del *ens mobile.* Donde no hay movimiento propiamente dicho, ni generación sustancial, ni cuerpo, tampoco hay materia ni exigencia de extensión: nada de cuanto pertenece en propiedad al ser físico. Así lo enseñó siempre Tomás. Al decir: "No existe la materia pura igual que no existe la nada pura", enunciamos una verdad valiosa, siempre que se dirija a los atomistas, a los cartesianos, a los partidarios del empirismo materialista, en una palabra, a los que confunden la materia prima con la materia segunda de los tomistas. Pero el aprovecharse de esa confusión para definir la materia como "la irreductibilidad de las dos componentes que impide en todas las criaturas la ecuación y la unidad entre la esencia y la existencia" [109], eso no es comentar el hilemorfismo tomista, sino volverle la espalda.

Una traición parecida comete al interpretar el nombre divino de *Acto Puro,* del que Tomás dedujo consecuencias tan fecundas. Blondel objeta contra esa expresión la idea de pasividad que implica, como si se tratase de un resultado obtenido más que de una acción. Por lo cual la sustituye con la expresión: *Puro actuar.* Ciertamente, este apelativo perfectamente correcto, y algo más que correcto, tiene la ventaja de que responde a la finalidad del autor, el cual estudia

---

108 Claro que no en el sentido de la ciencia experimental física, ya se entiende.

109 *L'Être et les êtres,* pág. 410.

la acción en todas sus fases y tiene el propósito decidido de proseguirla hasta su expresión absoluta. Pero la cuestión está en saber si vamos a establecer una metafísica de la acción o una metafísica del ser. Tomás se decide por esta última. Para él, la acción es un *género* particular de los que dividen el ser, por lo cual no puede proporcionar una base sólida para calificar analógicamente al Primer Principio. Éste es acción, pero también algo más. Al llamarle Ser se dice todo y ese es precisamente el nombre que termina por darle Blondel. Pero lo que parece no vio Blondel es que la expresión *Puro Actuar* abarca menos por sí misma, y que, al revés, la expresión *Acto Puro* le equivale por sí misma. Porque para Tomás acto puro no significa ninguna acción ni ningún resultado de ella, sino exactamente su principio, y el principio de la acción es el ser. Se lo llama *acto* por contraponerlo a la potencia, y *acto puro* para indicar que no tiene en sí ninguna potencialidad y que por consiguiente representa una plenitud: y la acción deriva precisamente de la plenitud. Al comparar, pues, estas dos expresiones, *Puro Actuar* y *Acto Puro,* se ve que ambas son verídicas, pero debe decirse que la segunda conviene a Dios *per prius,* y la primera sólo como consecuencia de la segunda. Semejantes discusiones lexicográficas, aunque no carecen de sentido doctrinal, en este caso no comprometen nada esencial, como me es grato reconocer.

Lejos de eso, al llegar a ciertos problemas que suelen constituir tradicionalmente verdaderas piedras de escándalo, como el de la creación, el mal, la sanción, Blondel acertó a decir cosas preciosas, muy agudas, y que dan mucha materia de meditación con inmenso fruto tanto religioso como intelectual. Allí está el meollo del Evangelio ejerciendo su poder nutritivo, y eso sin salir de la filosofía, sin infringir el método y en plena continuidad con los principios noéticos propuestos al principio.

LA EVOLUCIÓN DE LA NATURALEZA

Blondel refundió a su manera la evolución creadora de Bergson. Pero su punto de vista es distinto y naturalmente más vasto, ya que no eliminó, como su predecesor, los procedimientos de la metafísica

racional para atenerse a lo que puede ofrecer o implicar inmediatamente un estudio empírico de los hechos.

Desde el punto de vista bergsoniano la expresión *evolución creadora* es perfectamente correcta, como también es correcta la interpretación de la finalidad considerada no como una meta a la que se apunta específicamente, sino como una tendencia orientada hacia una liberación espiritual que puede realizarse de diversas maneras. Blondel estima que ese punto de vista es parcial y debe rebasarse. Hay que descubrir y establecer demostrativamente el principio del que procede el movimiento vital, la razón de su desarrollo multiforme, la función de los obstáculos que hay que vencer, el objetivo a que hay que apuntar y las dificultades que se oponen a su consecución. Así se llega a reconocer un "dinamismo original, que se organiza progresivamente bajo una premoción transcendente, preparando el advenimiento de los espíritus". Ahí se trata claramente de la providencia y no de un *impulso vital,* empalmado a su partida y a su término mediante un esfuerzo penoso, *a posteriori,* y con el apoyo un poco tortuoso de la actividad moral y religiosa. Indudablemente ese es un tipo de progreso que depende, repito, de la diversidad de los métodos.

Dentro de ese espíritu Blondel expuso e hizo suya la mejor de las teorías evolucionistas. Sin dejar de destacar lo que ofrece de sólido y provechoso la oposición relativa de Vialleton contra las ideas transformistas, se niega a aceptar bajo esa capa un nuevo fijismo no menos extraño a la constitución en eterno movimiento del universo que la plasticidad indefinida del darwinismo [110]. Recogiendo a su manera la tesis de las *razones seminales* desarrolla en un comentario personal este texto impresionante del obispo de Hipona: "Originaliter et primordialiter, in quadam textura elementorum, cuncta iam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt; nam sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium" [111]. ¡Bonito tema, al que dan una actualidad tan notoria las ideas científicas en boga!

110 *La Pensée,* t. I, apéndice 12.
111 *De Trinitate,* III, IX.

Blondel acentúa la diferencia radical entre el hombre y el animal tanto como la acentuaba el bergsonismo y por cierto con más facilidad, gracias como siempre al método. Desde su punto de vista dinámico Blondel expresa esa diferencia con la siguiente fórmula: "Mientras que el animal permanece aprisionado y esclavizado dentro del orden inmanente de las fuerzas a las que se adapta como una parte a su todo, el hombre siente constantemente el acicate de la inquietud, la nostalgia de lo que no posee, de lo que debería ser, de lo que querría sentir o producir, que es lo que constituye el principio común de las artes y ciencias, de la moralidad y de las aspiraciones religiosas" [112].

EL CONOCIMIENTO HUMANO

Bergson planteó el problema del conocimiento a propósito de la evolución, resolviéndolo de acuerdo con sus ideas generales. Blondel, en cambio, toca constantemente la cuestión, como ocurre en casi todas las filosofías. Por eso hablé ya de ella en su lugar. Sin embargo, debo precisar aquí algunos puntos.

Blondel habla de un realismo "congénito y fundamental de la inteligencia" [113]. Tiene razón; existe ese realismo congénito, que se identifica con la tendencia de la inteligencia *como tal* hacia todo el ser, que es el único que puede colmar todas sus valencias. Pero tal vez no observó Blondel suficientemente o no recordó que la inteligencia *in vía*, como dicen los teólogos, es decir, dadas sus condiciones actuales de funcionamiento, no es realista en ese sentido. Aquí no tiene como objeto propio y *formal* la realidad efectiva y concreta, sino más bien la *naturaleza* de las cosas, es decir, un concepto abstracto que procura precisar más cada vez en un esfuerzo por acercarse a lo concreto, aunque sin llegar jamás. Lo concreto no es más que el objeto *material*, el término a que apunta todo ese esfuerzo, pero no el objeto *formal*. Esto es lo que tiene propensión a olvidar esa filosofía que se titula "filosofía de lo concreto", y que apela constantemente al querer, a la acción, al amor, a la connaturalidad

112 *La Pensée*, t. I, pág. 105.
113 *Le problème de la mystique*, pág. 37.

simpática, a la emoción, a todo lo que pueda decir alguna relación auténtica con el conocimiento en su sentido general, pero que cae fuera de la filosofía racional.

Blondel se guardó de incurrir en el pragmatismo anglosajón y francés; pero tiene sus puntos de contacto con las filosofías voluntaristas y sentimentalistas. "No se demuestra por razón que uno necesita ser amado", dijo Pascal. "El corazón tiene sus razones que la razón desconoce." La razón a que aluden estos textos es precisamente la razón filosófica. Las razones del corazón son realmente razones, pero de otro orden, y no hay por qué confundirlas. Dice Blondel que para llegar a lo conocido hay dos caminos: el pensamiento abstracto, basado en nociones y conceptos; y el "pensamiento concreto", basado en la acción de presencia, en la connaturalidad inteligible, en el espíritu de penetración y de amor... Con esto quiere decir, a mi juicio, que la filosofía no lo es todo, ni siquiera en el orden cognoscitivo. Pero en eso se sale de los cauces de la filosofía, como le ocurrió a su maestro Ollé-Laprune y al P. Gratry. Añade Blondel que "enfocar el problema metafísico desde el punto de vista del solo conocimiento nocional, y pretender resolver así la cuestión del valor objetivo del conocimiento es como si uno se contentase con desarrollar la geometría lineal y la plana, y se estacionase en ellas sin sospechar que debe haber una geometría de sólidos de tres y aun de *n* dimensiones" [114]. Pero esto tiene una respuesta fácil. Ese argumento sólo prueba que la metafísica no abarca todo el conocimiento integral, y también que los metafísicos, conscientes de la inadecuación del concepto y de todas las combinaciones conceptuales con relación a la realidad inagotable, deben tenerlo en cuenta al formar sus juicios, sin salirse por eso de la ruta que le impone su objeto específico: la *naturaleza* abstracta de las cosas, al margen del espacio y del tiempo.

Pretende Blondel que "para que la realidad sea plenamente inteligible y para que la verdad sea plenamente real, deben ser amables y amantes" [115]. A mí me parece que la inteligibilidad y la bondad son dos cosas distintas, aunque no separadas, claro está. Ambas se

---

[114] *Itinéraire*, pág. 226.
[115] *Ibid.*, pág. 234.

abrazan en el Absoluto y están presentes en toda realidad; pero nosotros no las percibimos con el mismo acto, ni por consiguiente con la misma facultad ni con la misma disposición adquirida. Convengo en que hay que tener en cuenta todo el paisaje, pero no en que haya que mezclar sus elementos. A mi parecer esa distinción que propugnó no tiene nada de "mortal". Los peldaños no son precisamente abismos.

Considerando la cosa con más profundidad observaremos un detalle que puede arrojar alguna luz sobre este debate. A Blondel no le convence el conocimiento "nocional" que proclama el tomismo aristotélico, por ser puramente *formal*. Pero olvida que en esta filosofía todo es formal, hasta la materia, en cuanto potencia definida como tal, y fundada en Dios, a quien llama Tomás *ens formalissimum, forma formarum*. El conocimiento nocional es imperfecto no por ser formal, sino por ser abstractivo, limitándose a un punto de vista en cada uno de sus pasos, y multiplicando los puntos de vista en virtud precisamente de su impotencia. Para esto no cabe más que un remedio: una intuición intelectual, como acertó a verlo Kant. Pero en este mundo no se da la intuición verdadera y puramente intelectual, y acaso nadie, fuera de Dios, sea capaz de tener una intuición verdaderamente totalizadora y comprensiva, ya que en este último aspecto toda realidad incluye a Dios, como principio suyo. Por eso ni sabemos ni sabremos jamás la totalidad de nada. Con esto no me opongo a que se intente expresar la realidad por otros medios distintos de la abstracción conceptual, que es el instrumento propio de la metafísica racional. Y me alegro de que haya quien lo intente con ahinco. *Alius sic, alius sic ibat*. En esto no cabe discutir. La cosa está en que cada uno sepa lo que quiere y lo diga claramente.

Se extraña Blondel de que digamos que las naturalezas inteligibles constituyen la misma realidad en la mente y en las cosas y afirmemos al mismo tiempo que el conocimiento metafísico padece de insuficiencia incurable. Sólo cabría aquí la contradicción si pretendiésemos que las naturalezas inteligibles tal como están en nuestra mente agotan toda la realidad del ser en cuestión. Algunos críticos, como el P. Rousselot, interpretaron así el tomismo. Pero eso es un despiste casi infantil, pues supone una puerilidad en pensadores que no eran ningunos niños. La naturaleza inteligible en cuestión es un concepto

abstracto, que representa fielmente lo concreto, pero sólo en el aspecto particular que reproduce en su abstracción, identificándose con su objeto en ese aspecto particular, pero dejando amplio campo a la investigación de otros aspectos y relaciones, en esa *venatio* del *quod quid est,* a que con tanta frecuencia alude el autor de la *Suma.*

Nosotros sostenemos que la ciencia sólo versa sobre lo universal, y sin embargo, el término del conocimiento es lo concreto. Por eso desea Tomás que al especular no perdamos contacto con lo concreto, aunque nuestros resultados han de mantenerse siempre en el terreno de lo general. Lo más que podemos decir es: este ser es esto y aquello y lo de más allá, y además otras cosas: indicaciones todas ellas abstractas y "nocionales". El *sentimiento* podrá sintetizarlas a su manera y la *contemplación unitiva* las podrá captar sin *discurrir,* pero siempre de una manera original, imposible de transmitir si no es por sugerencias, un lenguaje que no puede considerarse propiamente como ciencia.

Por lo demás, puede establecerse cierto movimiento pendular entre el conocimiento que llaman *real,* es decir, sentido, y el conocimiento abstractivo, único que puede formularse y transmitirse directamente. Tenemos un ejemplo en el arte de las catedrales, al que Blondel suele referirse con cierta complacencia, pues, como demostró Émile Mâle, encierran su *enseñanza,* pero en doble sentido: por una parte encarnan ideas de naturaleza conceptual, como en el famoso poemita *lai d'Aristote* —suponiendo que signifique lo que se supone— y por otra parte todo su conjunto arquitectónico sugiere ciertos estados de espíritu que podrán traducirse a su vez en conceptos. Según afirmación del hermano Reginald, compañero de Tomás, este paso de contradanza era constante en su maestro, lo cual no me sorprende, dado que el Doctor Angélico aparte de su extraordinario poder de abstracción, era también un poeta y un santo.

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA

Respecto al conocimiento que tiene el alma de sí misma, Blondel no cree que la conozcamos por intuición, como hemos visto que pretendieron algunos en todas las épocas. Pero combate con razón

la idea de un "conocimiento extrínseco adquirido indirectamente mediante el raciocinio y limitado exclusivamente a sí". Aboga en favor de los fundamentos "predeductivos" y aun "prerreflejos, prelógicos y preconscientes" de la idea viva que tenemos de nuestra subjetividad. En su opinión la "percepción de los objetos postula, implica y destaca la afirmación explícita del sujeto". "Poseemos efectivamente una conciencia del sujeto de carácter concreto" [116]. Sí, pero a condición de añadir que esa conciencia no es ni única ni separadamente de orden intelectual, y que sólo se despierta, como acabamos de indicar, con ocasión y bajo los auspicios de un conocimiento objetivo de lo sensible, bien sea exterior o bien esté ya objetivado en nosotros.

Por estos rasgos y por muchísimos otros se ve que la filosofía de Blondel es realista en el triple campo de la vida psicológica, del conocimiento en acto y de la metafísica general. La vida psicológica es una y objetiva por la interdependencia esencial de todas las funciones humanas. El conocimiento sólo es abstracto en su punto de partida; pero apunta a lo concreto y a lo individual y debe terminar por percibirlos. También la realidad universal se hace presente en sí o mejor en Otro, a quien, gracias al análisis de la acción en todas sus formas, llegamos a descubrir en nosotros y en todas las cosas como superación necesaria, como soporte indispensable, como Ser de los seres y Pensamiento de todo pensamiento, sin confusiones ni lagunas.

Aparte de ciertas reservas, después de todo secundarias, hemos de reconocer que la doctrina blondeliana posee una profundidad, una riqueza y una altura de inspiración magníficas y admirables, y que constituye una de las manifestaciones más importantes dentro del mundo contemporáneo de esa filosofía cristiana perenne que forma el objeto de mi trabajo y que no se resigna a morir, por más que a veces la sangren y con frecuencia la atomicen y falsifiquen, siempre aprovechándose de sus mismos elementos vivos.

---

116 *La Pensée*, I, págs. 362-363.

X. EL REALISMO ESPIRITUALISTA DE HENRI BERGSON

A diferencia de muchos de sus grandes émulos Henri Bergson subió a la gloria en vida. Fue uno de esos hombres a quienes se les erigen estatuas y que podrían asistir a su inauguración si no fuese porque su modestia está a la altura de sus méritos y porque su profundo sentimiento de la vida les enseña a despreciar las pompas en que se envuelve nuestra vanidad.

Bergson sigue la línea de Biran, Ravaisson, Lachelier y Boutroux en lo que se refiere a la orientación espiritualista, pero su obra presenta un sello propio marcadísimo. Él mismo se trazó su método y se abrió camino. Un método positivo, que quiere basarse sólo en la experiencia, y un camino personal en virtud de una serie de cosas que el autor se complace en explicar en sus charlas familiares, hablando de sus puntos de partida con una simplicidad conmovedora.

En punto a filosofía, dice, empecé en la indiferencia. Mis preocupaciones iban por otros derroteros. Me creía con vocación de matemático; pero precisamente las matemáticas, especialmente mis especulaciones sobre el tiempo, fueron las que me llevaron poco a poco a la filosofía. Se vivía en pleno período positivista, cientista y hasta materialista. Nunca creí en esos sistemas. Querían estructurar mi alma desde fuera, a base de partículas minúsculas animadas por ciertas "leyes", y en todo caso con elementos sometidos a la medida y al cálculo ni más ni menos que los fenómenos físico-químicos. Nunca me cupo esto en la cabeza. Me parecía que la vida interior era un *dato* refractario a toda reconstrucción desde fuera, sobre todo cuando ese fuera es en parte su propia obra. No quería abandonar este terreno firme por seguir hipótesis improbables. Pero frente a mí no veía más tabla de salvación que el kantismo, el cual lo minaba todo también por otro camino: nunca llegó a hacerme mella, a pesar de que me costó esfuerzos "casi dolorosos" el defenderme contra él, dada la presión que ejercía entonces sobre todos. Luego cambiaron mucho las cosas; principalmente en el extranjero se le vuelve la espalda a Kant y al idealismo y se inicia la vuelta hacia los datos inmediatos. Por lo menos esa es la tendencia. Pero en esos momentos el mismo

Émile Boutroux, que tan poco kantiano fue en su segunda época, no veía la manera de prescindir de Kant. Se había convertido su filosofía en una especie de religión. Entonces me lancé a la búsqueda. Perdí mucho tiempo; con frecuencia me metía en callejones sin salida. Pude engañarme, pero nunca di un paso del que no estuviera seguro. No tenía objetivo definido. Nunca me dije: voy a escribir un libro sobre éste o el otro tema. Sencillamente buscaba. Si encuentro algo, pensaba, lo diré; si no, me callaré. Así procedí etapa a etapa, y cada solución que encontraba suscitaba ante mí nuevos problemas.

Quien esté familiarizado con la serie de los escritos de Bergson reconocerá fácilmente esa su trayectoria. Y si se destaca en ellos algún rasgo especialmente visible es el de un hombre que se deja llevar por la verdad. De hecho puede comprobarse —y esta observación tiene su valor apologético— que a cada avance intelectual que realizaba se encontraba más cerca del pensamiento evangélico, su "clima natural", como decía él mismo, y se alejaba de las tesis contrarias que reaparecían de vez en vez, a medida que se desarrollaba y precisaba su doctrina. Como observó Émile Bréhier, Bergson invita al espíritu moderno a una especie de conversión; con ello "transformó las condiciones del pensamiento filosófico de nuestro tiempo". Véase lo que escribió M. Blondel recordando el impacto que le hicieron esas obras: "Evocaban en mi espíritu la floración primaveral del pensamiento jónico, una segunda *novitas florida mundi,* el súbito reventar de una corriente de savia rompiendo la costra de 25 siglos de ciencia cuyos sedimentos amenazaban aplastar el espíritu" (*Itin. philos.,* pág. 48). Sin embargo, Blondel acabó decepcionado, encontrando que las realidades que exploraba Bergson, vida, acción, inteligencia, etc., quedaban como "desarraigadas, descentradas, decapitadas". Pero eso se debe al método que adoptaba éste y que desbordaba aquél. Cabe discutir los méritos de cada método, pero supuesta su diferencia, no se puede inculpar a un autor porque no rebase los límites de su propio método. Y si comprobamos que por ese camino se han logrado convergencias que a través de diversas trayectorias vienen a corroborar y confirmar ciertas posiciones comunes, se ve que para el pensamiento en general esa diversidad de mé-

todos fue un beneficio y acaso mayor que pudiera haberlo sido el resultado de un método único, aunque en sí fuera el mejor.

CURRICULUM VITAE

Henri Bergson nació en París el 18 de octubre de 1859. Ingresó en la Escuela Normal Superior en 1878 y alcanzó el grado de agregado en filosofía en 1881. Enseñó filosofía en el liceo de Angers de 1881 a 1883, luego en el liceo y en la facultad de Clermont (1883-1888). Se doctoró en letras en 1889. Entonces enseñó en el colegio Rollin y posteriormente en el liceo Henri IV (1890-1898). En 1898 se le nombra maestro de conferencias de la Escuela Normal Superior; en 1901 la deja para pasar al Collège de France. Ingresa en la Academia de ciencias morales y políticas como sucesor de Ravaisson en 1901 y en la Academia francesa como sucesor de Émile Ollivier en 1914. Murió en París el 10 de enero de 1941.

LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA (1889)

Dice H. Bergson: partiendo de la vida interior pronto me vi metido en la duración vivida y en la solución del problema de la libertad. Fue un descubrimiento. En los medios filosóficos que frecuentaba él se tenía por evidente que los datos de conciencia eran del mismo orden que los datos exteriores, que se los podía calcular igual, que obedecían a las mismas leyes y por lo mismo se prestaban a una interpretación de tipo físico-químico. Bergson se propuso desde su primer libro demostrar que no había nada de eso; que los datos de la conciencia, tomados en sí mismos y aislados de todo prejuicio interpretativo, se presentan como una multiplicidad cualitativa sin términos distintos, como una corriente, y no como una serie de elementos ajustados y de causas y efectos medibles.

La dificultad que sentimos en volver así a la realidad interna obedece a la misma naturaleza de nuestra inteligencia y a las condiciones concretas que determinan su funcionamiento. Orientada hacia

la vida, es decir, de cara a la acción práctica, necesita desarticular el continuo para captarlo, manejarlo y dominarlo. Así el lenguaje interior y exterior expresan en términos discontinuos lo que en realidad es continuo y en términos espaciales lo que es pura duración. Ahora bien, al querer interpretar de esa manera la libertad interior, sólo acertamos a ver en ella un juego de fuerzas antagónicas, que se combaten bajo el nombre de motivos y dan lugar a determinada resultante, con lo que se elimina toda idea de libre albedrío. Otra cosa es cuando consideramos el acto libre como surgiendo de la unidad de la conciencia después de una maduración y de un progreso totalmente distintos de una operación de balanza, de pesas y medidas.

Bergson considera esta idea de la duración interior como esencial a su sistema. En ella se apoyan sus libros siguientes como en su más sólido cimiento. En el último de ellos, *La Pensée et le mouvant,* marcó las etapas de sus reflexiones sobre este particular. Partió del estudio de Herbert Spencer, en el que por un momento creyó haber encontrado la verdad filosófica, pero que al fin le pareció se dejaba llevar como cualquier otro de los prejuicios racionalistas y fijistas, de los que han brotado tantas tesis y antítesis —aunque el autor tiene a gala situarse dentro del tiempo por estar describiendo la evolución de las cosas—.

MATERIA Y MEMORIA

En *Matière et Mémoire* se amplía el panorama: en él estudia el compuesto humano integral, con su alma y su cuerpo. Este estudio fluye del primero, puesto que la vida interior se hace ya exterior en nosotros por razón de nuestra materia corporal. Además, ya se sabe que la unión del alma y del cuerpo constituyó siempre un problema ineludible. Se extiende en el caso particular de la memoria y más especialmente aún en la pérdida de memoria, en la amnesia, sobre todo verbal, por prestarse más fácilmente al estudio: pensaba que en estos fenómenos podía descubrirse mejor el error y la verdad sobre el hombre. Aquí en efecto se despacha a sus anchas el error asociacionista. Considera los recuerdos como acontecimientos distintos, cada uno de los cuales tiene su correspondiente y equivalente

huella cerebral. Éstas perduran después de extinguirse el recuerdo, por lo cual puede revivir éste gracias a su asociación con otro recuerdo presente en la conciencia. Aristóteles comparaba los recuerdos, lo mismo conscientes que inconscientes, con una cadena: tirando de un eslabón acude el otro. Esto para él era una metáfora; pero cuando la metáfora se toma en serio, caemos en el asociacionismo puro, cuya ilusión denunció en el libro anterior.

Ahora se trata de explicar cómo siendo una y continua la corriente de la conciencia pueden apagarse y reencenderse algunos de sus elementos, como los recuerdos. Y es que la acción práctica exige en el momento presente toda la atención de la conciencia, no permitiéndole desperdigarse en todo el ámbito de sus dominios. Un espíritu puro estaría integral y constantemente presente a sí mismo; pero un espíritu encarnado, obligado a reaccionar frente a la acción exterior y a manejar los elementos de fuera, padece eclipses de atención en sus recuerdos, aunque éstos estén perpetuamente presentes a su ser.

El sueño es un relajamiento de la acción. Por eso desaparece la atención al momento presente y entonces pueden desbandarse los recuerdos. Una vez reanudada la labor y despierto el cerebro, éste selecciona los recuerdos que pueden aprovecharle y descarta de momento a los demás, en espera de reavivarlos cuando los necesite para la interpretación o la organización de un nuevo presente.

En la afasia se interrumpe la conducción nerviosa entre las zonas aferentes y eferentes del cerebro, de forma que al imposibilitarse su acción desaparece también la posibilidad de resucitar los recuerdos relacionados con ella.

El estudio a fondo de estos fenómenos da por resultado la certidumbre de que el espíritu es completamente independiente de su materia asociada. Si la misma memoria es en sí independiente del cerebro, como se ha concedido casi siempre, mucho más el pensamiento. El cerebro no hace más que remedar el pensamiento, pero sólo logra expresar sus articulaciones motoras, por medio de las cuales empalma con la acción y con el mundo exterior. En una palabra, el cuerpo es un instrumento necesario de acción para el alma, pero no una necesidad de su existencia. La superioridad del cerebro humano sobre el del animal no consiste en que aquél segrega ideas y éste sólo sensaciones o instintos, sino en que el pensamiento que es

independiente por sí mismo encuentra en el cerebro humano un instrumento de expresión y de desarrollo en lugar de hundirse en el automatismo y en la inconsciencia.

Siendo esto así, observa Bergson, "se hace tan verosímil la supervivencia que el trabajo de la demostración no recae en el que la afirma, sino en el que la niega" [117]. Se aprecia la gran importancia de una solución positiva, a la que no puede achacarse lo que se achaca con razón o sin ella a las tesis platónicas, cartesianas y kantianas respecto a la necesidad o probabilidad de una supervivencia.

LA EVOLUCIÓN CREADORA

Esta tercera obra, *L'Évolution créatrice,* sigue ensanchando el debate. El hombre no es un ente aislado, sino engarzado en la naturaleza. ¿Cómo apareció y qué relaciones le unen con ella? En concreto ¿cómo se incorporó y se adaptó a ella su inteligencia —que constituye al hombre integral— y cuál es exactamente su naturaleza comparada con los otros instrumentos de conocimiento que observamos a nuestro alrededor?

Tradicionalmente se consideró la inteligencia como una facultad contemplativa y práctica a la vez. Aristóteles y el tomismo conciben originalmente las relaciones entre lo teórico y lo práctico de una manera muy parecida a como las enfocan los naturalistas. La razón es como un instrumento múltiple que sustituye la maquinaria natural de los organismos inferiores. El pensamiento sirve para organizar la acción de una manera más amplia y fecunda de lo que pudiera hacerlo el instinto, aunque sin llegar a su seguridad. Pero por encima de este terreno práctico e incluso para moverse en él, se reconoce a la inteligencia la capacidad de penetrar mediante los conceptos en la misma esencia de las cosas, no en toda su integridad, claro está, sino en algunos de sus aspectos, que vendrán a completar otras ideas, sin agotar nunca su contenido.

Bergson prefiere seguir otra tradición, en parte pragmatista y en parte neoplatónica. Según los pragmatistas y el mismo Nietzsche, la

117 *L'énergie spirituelle,* pág. 62.

inteligencia no está hecha para conocer sino para actuar; o si se prefiere, sólo conoce con miras a la acción y conforme exige la práctica. Bergson no acepta esta concepción con toda esa crudeza, pues reserva sus derechos a la intuición, que es evidentemente un acto de inteligencia. Pero después de muchas vacilaciones, cuenta él, presintiendo ciertas críticas fundadas en el equívoco, sólo quiso aplicar el nombre de inteligencia para designar el aspecto práctico de nuestra facultad cognoscitiva. Y entonces dice: la inteligencia es una fábrica: está ideada para medir y utilizar los sólidos, para construir aparatos, y para ello se hace geómetra y física; también concibe entidades separadas, relaciones entre ellas, formas definidas y generalidades esquematizadas. Es decir, que es un tomavistas de la realidad; y esas vistas le facilitan el manejo de los seres reales, pero sin revelarle su naturaleza íntima.

Sin embargo, una facultad que opera así posee el poder de desbordar su propia obra y de llevar su curiosidad hasta más allá en un afán por penetrar en la naturaleza profunda de los hechos y en su fuente. Esta es la vuelta neoplatónica, la *conversión*. Ahora bien, aplicando este método y aprovechando los conocimientos biológicos y paleontológicos actuales, Bergson llega a imaginar la naturaleza como un inmenso esfuerzo hacia la vida y hacia el espíritu. Tal es el famoso *élan vital*. Su naturaleza profunda pertenece al orden de la conciencia, con todas sus virtualidades y en todas sus formas. Ese impulso vital tiende a organizar la materia en seres vivos acumulando en ciertos puntos reservas de energía capaz de estallar en una especie de explosión, mientras que en un movimiento inverso hacia la inercia tiende a la dispersión y *degradación* de la energía en el sentido de Carnot.

Así se utilizan dos medios de construcción: la inteligencia y el instinto. Éste es un medio de conocimiento perfectísimo en cuanto a su objeto, pero incapaz de desbordarlo ni de abrirse a horizontes más dilatados. En cambio, la inteligencia tiene menos seguridad sobre su objeto inmediato, por no encajar con él, pero tiene abierto el camino hacia una espiritualidad creciente. Entre los dos existe una oposición absoluta y no sólo de grados, como pretenden los materialistas. De verificarse el paso de uno a otro debe hacerse por un "salto brusco", sin ninguna preparación homogénea. Entre los dos

media toda la diferencia que entre "lo limitado y lo ilimitado", entre "lo cerrado y lo abierto", en una palabra, entre un callejón sin salida y una pista hacia el infinito.

Por aquí se ve claramente que la naturaleza general, tal como la concibe Bergson, manifiesta una finalidad, pero no como la entendía el pensamiento antiguo y medieval. No se trata de tipos preconcebidos que hay que ir realizando por medios apropiados, sino de una orientación sujeta a tanteos como se ve en los inventores y en las producciones de arte. La naturaleza sabe a dónde va; tiende hacia el espíritu, porque ahí apunta el impulso que le imprimieron; pero no sabe anticipadamente su camino; por eso lo busca, y la búsqueda de un mismo hecho, como el de la visión, provoca toda clase de soluciones, relativamente independientes unas de otras.

Así es como se formaron las especies, y no por puro azar ni por la acción del ambiente ni por la lucha y competencia por la vida. Todos esos factores pueden contribuir, pero no son su verdadera causa. La prueba está en que se han obtenido millares de veces los mismos resultados prácticos siguiendo líneas de evolución del todo diferentes, y aun a veces totalmente divergentes. Semejante concierto de "azares" no puede ser el efecto del azar. Aquí la verdadera causa es una voluntad radical, o mejor, un impulso que es por identidad la misma naturaleza.

LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN

Hasta aquí, en cierto modo sólo ha considerado los hechos universales en su proceso de desarrollo, pero sin fijarse en su origen ni en su fin. En su cuarta obra fundamental aborda Bergson este tema. Como fruto de su investigación descubre un doble lazo que une los dos extremos de su sistema provisional: la moral y la religión.

La naturaleza quiere la permanencia de las especies y para ello les intima su voluntad en forma de instintos. Desde este punto de vista, también lleva el hombre impresos en su naturaleza sus hábitos, como la abeja y la hormiga, aunque de una manera muy diferente. La corriente vital que siguiendo determinada línea desembocó en los seres de puro instinto, concretamente en los artrópodos y especial-

mente en los himenópteros, creó como término de otro largo proceso las sociedades humanas, que ya no se rigen exclusivamente por el instinto, sino por la inteligencia. Pero no por ello ceja la naturaleza en su voluntad de obtener mediante el juego de la inteligencia y sin perjuicio de otras funciones de tan aristocrática facultad, lo que habría obtenido por el instinto, a saber, la cohesión del grupo, su permanencia y su feliz funcionamiento.

El peligro está en que la voluntad, árbitro de sus actos se desvíe egoístamente del fin de la naturaleza. Entonces habrá de encargarse ella misma de construirse su propia motivación para resistir a sus propias resistencias anárquicas y de restablecer el orden de la naturaleza no por necesidad orgánica, sino por libre elección. En este punto de confluencia e intersección de fuerzas surgirá la voz imperiosa del deber. De lo contrario, éste se realizaría por sí mismo, como de hecho se realiza muchas veces, como los efectos del hábito.

Así, pues, en este primer estadio se presenta la obligación moral como una presión casi instintiva y habitual de la naturaleza social sobre la naturaleza individual. Pero no por eso es exterior, pues la sociedad es inherente al individuo, ya que éste está constituido por ella y para ella. Esa presión de la sociedad es como una presión del individuo sobre sí mismo. Ese es el hecho de la conciencia en su fase inicial; y tal es la *obligación* correspondiente a ese nivel.

Como se ve, podrá discutirse algún que otro aspecto de esta teoría, en cuanto que parece reducir la obligación a un hecho biológico; pero tiene la ventaja indiscutible de empalmar, como es debido, la moral con la biología. Con ello nos libera del imperativo kantiano, que no tiene base ninguna, lo mismo que de las nociones puramente intelectualistas, que quieren derivar la obligación moral de puros conceptos vacíos e ineficaces.

¿Podemos detenernos ahí? Así lo pensarían sin dudar los partidarios de las morales llamadas sociológicas. La sociedad en su instinto de vivir ronda a los individuos como el espíritu de la colmena a las abejas y como la ley de un organismo a las células que lo componen. Y no hay más. Y se comprende tratándose de quienes no conocen nada por encima de la sociedad y para quienes el mismo Dios no es más que la proyección de la autoridad social sobre una fantasía fabricadora de ídolos. Pero semejante teoría no da ninguna

explicación de los hechos y nos pinta una moral que no responde a la que cada uno llevamos dentro de nosotros como testigo insobornable.

La moral sociológica puede valer para lo que Bergson llama una *sociedad cerrada*, es decir, un grupo replegado sobre sí mismo, sin más deseo que el de mantenerse y defenderse contra el exterior, o mejor, de aprovecharlo e incorporárselo, como hacen todos los vivientes en su medio ambiente en la medida de sus fuerzas. Esta moral no tiene cabida ninguna para los deberes hacia el hombre como tal, y de los grupos entre sí, para el derecho internacional ni para una Sociedad de naciones. Y es que entre la nación y la humanidad "hay toda la distancia que media entre lo finito y lo indefinido, entre lo cerrado y lo abierto". La cohesión social se debe en gran parte a la necesidad que experimenta una sociedad de defenderse contra otras. Cuando no existe esa necesidad, deriva hacia la política y entonces el amor entre los conciudadanos es una especie de alianza contra los demás. Ese es el instinto primitivo, felizmente disimulado por los efectos de otra moral, de que no hablan los sociólogos y para la que carecen de principios, y que sin embargo constituye la ética verdadera y definitiva. ¿En qué consiste?

En todas las épocas surgieron hombres excepcionales cuya conciencia se elevaba por encima de su medio y del funcionamiento habitual y casi automático de su grupo. Estos no obedecen a presión ninguna: han oído un llamamiento y se hacen sus heraldos. Si llega a extenderse su acción podrá ocurrir que el estilo individual de su vida se convierta gradualmente en estilo social; el grupo se incorporará nuevos elementos de ideal y ampliará sus horizontes. Pero esa misma ampliación, que una vez socializada se aprovecha de la misma presión que acabamos de analizar, tiene a pesar de eso un origen totalmente distinto. No se hablaría de deberes para con el género humano, ni se preconizaría la eminente dignidad de la persona humana, el derecho que tienen todos al respeto de los demás, la fraternidad universal, etc., si no existieran esas conciencias elevadas que trasponen de un salto las finalidades puramente sociales, los intereses de los grupos estancos, remontándose a la Razón que nos es común a todos, como dirá el filósofo, o al Dios Padre de todos los hombres, como dirá la religión. En lenguaje bergsoniano se dirá:

Los hombres de genio moral, los "héroes" conectan, gracias a sus aspiraciones, con la misma fuerza que creó las sociedades y los mundos, con aquel mismo impulso que culminó en la especie humana y en la vida social. Alterando el sentido original de la expresión de Spinoza, podríamos decir que el "héroe" y nosotros con él nos liberamos de la *naturaleza naturada* para volver a la *naturaleza naturante.*

Esta distinción es fecundísima y arroja una luz vivísima sobre lo que hay de natural y al mismo tiempo de espantoso en las teorías jurídicas que se han difundido en ciertos países, y hasta un poco por todas partes, conforme al tipo de la *sociedad cerrada,* en que el Estado figura como el supremo valor, y el derecho es sólo la expresión de la voluntad del Estado y de los libres compromisos que puede contraer mientras le convenga, quiera o pueda mantenerlos.

¿Encontraremos en el campo religioso una distinción parecida? Sí, y por una razón idéntica. La naturaleza abandonada a sí misma sólo tiende a salvar y mejorar las especies. Si crea la religión lo hará por fines puramente biológicos y necesariamente en forma de instinto. Una religión así no desbordará por tanto el grupo hermético en que brotó a no ser recurriendo a medios ajenos a su esencia, la cual sólo responde a hechos sociales y políticos. Tales son todas las religiones no cristianas. Su función consiste en hacer frente a ciertos peligros de la actividad intelectual, en poner trabas o en crear estímulos, que mantengan la acción de la inteligencia en el sentido de las necesidades individuales y sociales, y eso mediante un sistema de representaciones imaginativas útiles, fruto de la facultad de "fabulación", a falta de experiencia.

De ahí a la verdadera religión, tal como la comprendemos después de siglos de cristianismo, hay un abismo. Muchos se esfuerzan por colmar ese abismo a base de ciertos paralelismos ingeniosos, como si sólo mediase entre ellas una diferencia de grados o de cultura. En realidad hay que catalogar en el mismo apartado, dentro de la categoría de las religiones *estáticas,* las formas más bárbaras de fetichismo y las mitologías estéticas de Grecia. Todas proceden del mismo fondo y tienden a los mismos fines biológicos y están condenadas a desarrollarse sobre el terreno o a difundirse accidentalmente por medios que no tienen nada de religiosos.

La religión *dinámica* o *mística* es totalmente diferente. Entre las dos existe una línea divisoria clarísima, por más que la historia se encargue luego de mezclarlas como las aguas del Leman y del Ródano. La religión verdadera nace en el corazón del héroe espiritual, igual que la moral superior, con la que mantiene las más íntimas relaciones. El filósofo no se pregunta sobre su posible origen celeste; el problema de la revelación no es de su competencia. Pero prescindiendo de si hay o no hay revelación activa, no cabe duda de que la hay pasiva, quiero decir, la innovación, la invención, la creación de algo totalmente desconocido en la línea del desarrollo biológico y social. Eso viene de más arriba. ¿Y de dónde sino del mismo principio de lo social, de lo biológico y de cualquier otra naturaleza que esté al alcance de nuestra observación? Así se encuentran la idea de actividad reveladora y de pasividad. En cualquier hipótesis el *punctum saliens* de cualquier revelación es indefectiblemente la conciencia.

Ese encuentro no es posible sólo a través de la inteligencia, como creyeron los alejandrinos; las regiones del pensamiento abstracto son muy frías y no bastan por sí a poner en movimiento los resortes de la acción. Pero hay en las profundidades de nuestro ser una facultad de intuición y de acción bullente que se revela en el genio y en el heroísmo. Los hombres capaces y dignos de esa luz encontrarán en ella la religión verdadera, que no consiste en la "fabulación" utilitaria, sino en la unión auténtica con el principio de vida, es decir, inmediatamente con ese "élan" que constituye para el autor el embajador en la tierra del ser divino, y a través de él con el principio transcendente de todo cuanto existe.

A la luz de estos datos estudia Bergson con gran sagacidad y una erudición exactísima los tanteos de misticismo anteriores al cristianismo y concluye que no representan un misticismo completo. No son más que esbozos. Luego vendrán las imitaciones. En el centro aparece el Cristo del Evangelio, que se revela como el iniciador y el padre de toda verdadera religión.

Entonces dedica páginas admirables al misticismo cristiano, "cuya libertad coincide con la actividad divina", y en que el amor "ya no es simplemente el amor del hombre para con su Dios, sino el amor de Dios para con todos los hombres". Ya ahí no se trata ni de un simple amor sensible ni de un amor racional. "Es un amor que radica

en la sensibilidad y en la razón y en el corazón de todas las cosas, que coincide con el amor de Dios para con su obra, ese amor que lo hizo todo y que está dispuesto a entregar el secreto de la creación a quien sepa preguntárselo."

Así vemos cómo entroniza la filosofía al Dios de Pascal —no al Dios "de los filósofos y de los sabios"— y consagra en su propio nombre la definición más sublime que se haya escrito sobre Dios, la que proclamó el apóstol San Juan al decir: *Dios es amor.* Con esto se declara el fin de la creación que consiste en incrementar en algún modo el amor creador y hacer así "dioses". La condición para este resultado final es la vida, así como la condición para la vida es la pura materialidad. "En estas condiciones nada se opone a que el filósofo saque las últimas consecuencias de la idea que le sugiere el misticismo: que es la idea de un universo que sólo representaría el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que implica esta emoción creadora, quiero decir, con la aparición de seres vivos en los que esa emoción encuentra su caja de resonancia y de otra infinidad de seres vivos sin los que no podrían haber aparecido aquéllos, y, finalmente, de una infinidad de materialidad sin la cual hubiera sido imposible la vida."

He tenido empeño en dar una visión de conjunto de ese esfuerzo de comprensión verdaderamente admirable y de esa marcha hacia una luz que al principio aparecía tan lejana. Ahora hemos de recoger los resultados principales de esta doctrina para compararlos con los cuadros cristianos y comprobar en un caso excepcional la tesis que me he propuesto demostrar. De paso señalaré algunos contactos y coincidencias de esta doctrina, al parecer tan antitomista, con las conclusiones de una filosofía que sin pretender identificarse con el dogma, está tan vinculada con él que la Iglesia la ha adoptado como su propia filosofía.

EL PROBLEMA DE DIOS

Supuesto su método, Bergson no podía abordar el problema de Dios siguiendo los moldes de la metafísica tradicional. Se había propuesto encontrar el Principio Primero por la vía experimental. "En términos generales, dice, estimamos que un objeto que existe es un

objeto que se percibe o que puede percibirse." Esto es efectivamente lo que creemos todos. Pero puede ocurrir que no se realicen de hecho las condiciones de esa percepción y que no obstante se compruebe la necesidad de la existencia de ese objeto. Esto es lo que cree firmemente la Iglesia católica por lo que se refiere a Dios. En esto Bergson se aparta de la tradición cristiana [118]. El inconveniente es grave, pues, según confiesa el autor, por ese camino sólo se llega a una certidumbre relativa. Hay que fiarse de los místicos y confiar en que esa experiencia que no pudimos hacer como ellos la hicieron, podríamos aún realizarla. Pero también tiene su ventaja este procedimiento, y es que, como observaba Pascal, son tan complicadas o "implicadas" las pruebas metafísicas de Dios y tan alejadas del raciocinio corriente de los hombres que habrá muy pocos que crean por ellas y entonces es una suerte para la humanidad el encontrar por otras rutas al Único Necesario. Así es como demostraba Tomás la necesidad práctica de la revelación, y eso es precisamente lo que Bergson exige a los místicos: una especie de revelación.

El mismo inconveniente y la misma ventaja encontramos en lo que se refiere a la naturaleza de Dios deducida por ese procedimiento. Los atributos metafísicos de Dios escapan a todo análisis. Bergson no los niega; hasta se los puede encontrar por vía de continuidad con los atributos morales que detecta directamente la experiencia. De hecho se reconoce a Dios como ser personal, como creador libre, con un poder sin límites asignables, como "amor universal", es decir, animado de amor para con todas sus criaturas, a pesar de las apariencias contrarias creadas por la presencia del mal. Lo malo es que una teodicea elaborada así tiene que ser forzosamente bastante pobre. En cambio, tendrá vida, mientras que las teodiceas puramente filosóficas, de no vivificarlas desde fuera el aliento de la religión, surgen a nuestra vista como palacios de hielo o cuando más de cristal.

Considero un deber de justicia lavar el concepto bergsoniano de Dios de la mancha de panteísmo evolucionista, monismo y hasta de ateísmo larvado que han pretendido echar sobre él algunos. Bergson

---

118 Creo haber demostrado que no ha lugar ni siquiera desde el punto de vista de la filosofía bergsoniana. Cfr. *La Vie intellectuelle,* 10 junio 1932, *Questions à M. Bergson.*

se defendió muchas veces de la inculpación de panteísmo. E indudablemente sabía lo que significa ser panteísta. Y, sin embargo, hay quien continúa achacándole ese error "en nombre de sus principios", como si nadie pudiera enseñarle a Bergson las consecuencias de sus premisas.

¿A qué principios se refieren? Por supuesto, ante todo, a la primacía de la duración, que parece constituir en el bergsonismo la materia universal. Al descender en la escala de los seres se va dispersando la duración, mientras que en el sentido ascensional se va concentrando hasta llegar al límite de concentración o de "tensión", que es la eternidad. Parece, pues, que existe continuidad y por consiguiente homogeneidad entre todas las duraciones, incluso la divina, lo cual, efectivamente, conduciría al monismo panteístico. Pero nada nos obliga a entenderlo así. Es cierto que existe homogeneidad y univocidad entre las *duraciones propias* dentro del "élan vital", pues todas participan del mismo impulso. Existe entre ellas una especie de unidad cósmica análoga a la que estableció Agustín entre los espíritus celestes [119]. Pero éstos son criaturas, como también lo es el "élan vital". Nada nos autoriza a hacer extensivo a Dios, que es el caso-límite, lo que se aplica a la serie de los seres relativos. Al aumentar indefinidamente los lados de un polígono inscrito encontramos en el límite el círculo; pero éste no es un polígono; precisamente el paso al límite es la negación de la continuidad y de la homogeneidad. Si se procediese por continuidad nunca llegaríamos al círculo.

Reconozco que las expresiones de Bergson adolecen con frecuencia de ambigüedad; pero creo debemos tomar las palabras en su sentido más favorable sobre todo cuando ese es el sentido que el autor reconoce como suyo. Lo que puede confundir en esta discusión es la preocupación de Bergson por no incurrir en lo que él llama el verbalismo de las filosofías intelectualistas. Véase cómo se expresaba en carta a M. Kallen, discípulo de W. James (octubre 1928): "Yo no reduzco la duración a la eternidad de los antiguos filósofos; al revés lo que he pretendido es hacerla descender de las alturas en que la habían entronizado, para reducirla a la duración, es decir, a algo

[119] *Confesiones*, XXII, 17.

que se desarrolla, se enriquece y se crea indefinidamente". ¿Qué significan estas palabras? A mi parecer, que Bergson al pensar a Dios bajo la forma de duración no busca sus conceptos en la metafísica platónica ni aristotélica, que él considera tejida de puras abstracciones, sino que quiere ajustarla a lo concreto y representarse a través de éste lo mismo que lo transciende.

¿Se sigue de aquí que someta a Dios al cambio, incurriendo con ello en el sambenito de panteísta evolucionista? De ninguna manera. Es cierto que Dios es inmutable, pero con una inmutabilidad de perfección y plenitud, no de inercia. El que Dios posea inmutablemente su propia esencia no nos obliga a definir al ser en general como algo estático más bien que dinámico, ni por consiguiente a calificar a Dios en términos tomados analógicamente de una de esas definiciones con preferencia a la otra. Dios no está de ninguna manera en potencia de adquisición; está en acto de todo cuanto puede tener, de toda la perfección de ser, habida y por haber; Él es su fuente manantial. Eso es lo único que interesa, y sabemos a ciencia cierta que Bergson está plenamente de acuerdo.

Nadie se escandalice, pues, por oírle decir: "Dios no ha hecho absolutamente nada". Si uno se apresura a concluir: luego Dios se hace y deviene, la contestación es fulminante: el devenir puro no deviene, pero tampoco está totalmente hecho, como una cosa. Dios no es una cosa, sino una conciencia perfecta, una vida en perenne ebullición, o más bien, como dijo nuestro autor a propósito de su filosofía general, la misma continuidad del fluir. ¿Qué podemos objetar a esto, sobre todo nosotros, que creemos en las procesiones trinitarias? Dios dura "eminentemente", dice Bergson; pero eso es lo que decimos nosotros: nuestra eternidad al igual que su "duración pura" es una duración inmutablemente perfecta, una duración que no dura.

Ahora añadiré que el mismo Bergson sembró en parte la semilla de la discordia al criticar con tanta dureza y, a mi juicio, con injusticia las tesis tradicionales del movimiento como degradación de la inmutabilidad, y del tiempo como "imagen móvil de la eternidad". Creo que esas tesis se imponen, *mutatis mutandis*, en la misma filosofía bergsoniana y que tienen un sentido profundo común. Convengamos, si se quiere, en que el reposo no es más que una visión ana-

lítica aplicada a un perpetuo devenir. Siempre será cierto que el devenir en su fondo implica progresión en su desarrollo. Entonces esa progresión se llamará movimiento; lo que se adquiere en un momento dado será el término de un movimiento, y en ese sentido un reposo, como lo es la permanencia relativa de las especies. Con respecto a la progresión vital, la Fuente original no progresa, pues engloba todo el progreso, por eso presenta el carácter de inmutabilidad, sin dejar por eso de ser una actividad soberana; así lo entendió Aristóteles tan bien como el que más y creo que también Platón. Esto supuesto ¿no cabe pasar "por vía de disminución o de atenuación" desde la actividad perfecta e inmutable de Dios —en cuanto tal— al esfuerzo de creación progresiva derivada de Él? ¿No cabe pasar igualmente desde la eternidad al tiempo, que es su "imagen móvil"? He aquí cómo tradujo Bergson la fórmula de Platón, calificándola él mismo de "magnífica": "No pudiendo Dios hacer un mundo fijo lo hizo agua corriente". Pero si se traduce como traduzco yo: "No pudiendo Dios hacer el mundo plenitud lo hizo búsqueda", entonces el mismo Bergson se verá obligado a adoptar la fórmula. Con esto sólo pretendo hacer ver que la conciliación es mejor que la discusión y que aquí se ventila algo por lo que vale la pena hacer un esfuerzo de comprensión.

LA CREACIÓN

Alguien habrá podido creer, antes de aparecer las *Deux Sources*, que la *Évolution créatrice* pretendía ofrecer un sucedáneo de la creación del mundo por Dios, lo que equivale a decir que la negaba. Bergson protestó al momento. Yo había escrito en *Dieu ou rien*: "la evolución creadora no es una evolución que crea, sino una evolución en que se da la creación", naturalmente por obra de Dios[120]. Mi colega tuvo a bien agradecerme mi interpretación y demostrar su conformidad.

Sin embargo, debemos guardarnos aquí de un equívoco verbal. En la filosofía tradicional llamamos creación en el sentido activo del

[120] *Dieu ou rien*, t. I, págs. 63 y sigs., ed. Flammarion.

término, a la actividad divina, cuyo efecto es el universo; pero sabemos que esa actividad es el mismo Dios, que no existe ningún *tertium quid,* ni *conatus* ni *virtus,* ni esfuerzo ni nada que se le parezca. La creación en sentido pasivo es el mismo ser de la criatura en cuanto referido a Dios y dependiente de Él: es decir, que es pura relación [121]. Para Bergson, que considera el mismo ser como duración, la creación es lo que podemos experimentar en nosotros mismos y que aplicamos por extensión a todo cuanto nos rodea, en cuanto que procede no de sí mismo, sino de "una generosidad que se da". Eso es lo que, a mi juicio, debemos ver en declaraciones como ésta: "la creación no es ningún misterio; nosotros mismos la experimentamos en nuestro interior desde el momento en que obramos libremente" [122]. Pero subsiste el misterio de Dios en la confluencia del impulso vital emanado de Dios y el mismo Dios. Lo que experimentamos en nosotros mismos al "crear" nuestro acto libre puede representar y aun expresar analógicamente la creación divina, pero no puede explicarla, pues sería explicar lo inefable.

LA CREACIÓN DE LA NADA

Es sabido que Bergson rechazó la creación *ex nihilo,* de tradición universal en el cristianismo. Pero es que la entiende de manera muy distinta a la tradición, al menos tal como la formuló el tomismo auténtico. Pensaba él que se trataba de sacar el mundo de nada como de una especie de materia diluida o que la nada constituía una especie de punto de partida. Pero ya hice ver que no hay nada de eso [123]. Acepto plenamente la célebre tesis de Bergson sobre la idea de nada. La expresión "ex nihilo" debe tomarse negativamente, para indicar que no se presupone nada a la creación divina, nada de "caos" ni de materia independiente. Lo único que hacemos es desechar el dualismo. Y en eso el mismo Bergson está de acuerdo: no hay, pues, lugar a discusión.

---

121 Cfr. supra, t. I, págs. 312-316.
122 *L'Évolution créatrice,* pág. 269.
123 Tomo I, págs. 314-315.

Por lo que respecta al conocimiento que tiene Dios del porvenir, es curioso cómo se acerca Bergson —si le he comprendido bien— a la concepción tomista, a pesar de apoyarse en principios totalmente distintos. Según Tomás, Dios conoce el porvenir porque su transcendencia le sitúa por encima del tiempo, y por consiguiente, puede contemplarlo en toda su extensión como presente, como un conjunto dado de una pieza, por más que en sí mismo, en su plano de ser relativo, no sea propiamente dado, sino indefinido e imprevisible en todo lo que encierra de contingente. También Bergson eleva a Dios por encima de la duración creada. Esta es su obra; en ella el porvenir es totalmente imprevisible, puesto que, según la doctrina del impulso vital, lo necesario queda absorbido por lo contingente, y sólo representa una mecanización de este último, un movimiento estanquío, un hábito. Pero esa continuidad en el fluir que llamamos creación, por muy imprevisible que sea para "una inteligencia comparable a la nuestra", aunque se la considerase omnisciente, tiene sin embargo una unidad de cierto género, como una "melodía", y Aquel que la domina desde lo alto de su ser absoluto no podría dejar de conocerla en su totalidad más que suponiendo que no fuese obra suya. Así, pues, a pesar del abismo que las separa, coincidirían ambas doctrinas, la de Bergson y la tomista, en su concepción de la presciencia divina como a vista de pájaro, por decirlo así, y hasta *in decreto.*

Con todo, para terminar esta cuestión sobre Dios, hemos de decir que un tomista siempre echará aquí de menos la claridad casi insustituible de la *analogía,* para señalar el equívoco que se comete al atribuir indistintamente ciertos atributos a Dios y a sus criaturas, y para eliminar así la univocidad panteística. O si se prefiere —lo cual se reduce a lo mismo— lo que aquí falta es esa depuración del punto de partida que llamamos *vía negationis.* Bergson la sustituye por una *intensidad-límite,* que yo acepto por buena, por lo que hace a mi propósito, pero que siempre podrá parecer equívoca.

LA SUSTANCIA

El objeto propio de la creación según Tomás, es la sustancia, en la que propiamente consiste el *ser;* todo lo demás es *ens entis* que

son en concreto sus modos de ser, injertados o adheridos a la sustancia. El concepto que se tenga de la sustancia influye en el que se tenga de la creación y por consiguiente del mismo Dios. Pues bien, en esto parece que se abre una sima entre la idea bergsoniana y la tomista. Ésta deriva del hilemorfismo aristotélico, mientras que Bergson rechaza las *formas*, disolviendo su concepto en aras a una movilidad que parece apoyarse en Heráclito.

Debe saberse que el filósofo del impulso vital protestó contra semejante interpretación. Él no rechaza de ningún modo la sustancia; lo que hace es definirla en términos de movimiento, lo cual es muy distinto. Él considera los sujetos como perfectamente subsistentes y permanentes, pero sin mantenerse por eso inmóviles, pues son movilidad. Con esto no rechaza la sustancia tomista, como dato extraempírico, definida por dos elementos de orden ideal, la *potencialidad pura* y la *forma,* sino simplemente la falsa idea que se había formado de esa sustancia el más burdo fisicismo [124]. Cuando Bergson impugna la idea de una *cosa* que cambia, pero que permanece latente en el cambio, sus argumentos tienen fuerza contra el concepto empírico de sustancia, cuyo tipo es el atomismo. Se comprende que un filósofo que quiere atenerse al empirismo, o, si se quiere, a la experiencia concreta, rechace toda idea de "soporte". Pero tampoco nosotros creemos en ningún "soporte", sino en un término último de atribución, pero, repito, extraempírico. Por consiguiente, el argumento —entre otros— de que el elemento subyacente al cambio no cambiaría y, por consiguiente, no estaría en la corriente de la duración, no vale ni contra la sustancia considerada en su estructura metafísica —pues por definición es extratemporal, e inmóvil mental y formalmente— ni contra la sustancia concreta que cambia a cada momento. Y cambia tan en serio que en el límite de su transformación se encuentra convertida en otra.

Lo mismo se diga del yo humano. Bergson lo niega como substrato concreto realmente distinto de los estados de conciencia. También lo negamos nosotros bajo ese aspecto. Opinamos con Bergson que un yo concreto es un ser embarcado en la duración, un ser en devenir, y no un fantoche inmóvil. En ese sentido un yo inmóvil

124 Cfr. supra, t. I, págs. 359-361.

sería un yo instantáneo, es decir, sin pasado ni futuro, sin memoria y sin previsión, un yo vacío. La exigencia de un yo fijo sobre el cual resbalaría la duración como algo accidental es un espejismo causado por nuestra experiencia de las cosas materiales. Un guijarro tiene existencia antes de que lo disparemos. Pero el yo humano y concreto sólo existe por su mismo impulso; detenerlo real o mentalmente es matarlo, en vez de conferirle esa permanencia y esa causalidad dominadora que se le pretende atribuir. La diferencia está en que Bergson se detiene ahí negándose a desbordar lo concreto. Yo, en cambio, creo que lo concreto está vinculado a la idea, regido por ella, y poseído inmanentemente por una idea que dirige su comportamiento empírico. Sobre esto versa nuestra diferencia —que no nuestra oposición— en que donde él pone una muralla límite nosotros todavía la saltamos. Bergson ha vuelto mil veces sobre lo mismo. No es este el momento ni el sitio para evocar esa disensión. Yo creo que en esto hay mucho de malentendido y que es perfectamente posible llegar a un acuerdo fecundo. Lo cual sería gran dicha, pues partiendo de la sustancia en general y del yo humano en particular, el debate ha de remontarse hasta la Sustancia y la Persona por excelencia. Cierto que a ella no se le pueden aplicar sin matización esas denominaciones, pero sí de una manera eminente y analógica, lo cual nos permite calificarla y vivirla espiritualmente de una manera más fecundizante.

Bergson vio perfectamente estas ramificaciones; por eso asocia su crítica del concepto a su crítica del Dios de la filosofía griega, que constituye a sus ojos una especie de conglomerado. Pero cabe preguntarse si el venerado maestro de las Deux Sources no se habrá dejado llevar en esto de la tendencia natural en todo inventor a extremar sus ideas hasta caricaturizar el ejemplarismo platónico del que decía San Agustín que "sin él no se puede ser sabio" ¿Es que la *Idea,* en la primera intuición de Platón, no es algo totalmente distinto del puro concepto? ¿Es que la *Forma* aristotélica, tomada al mismo nivel, tiene realmente que ver con el despiece intelectual que se efectúa en todo *discurso?* Ya puede decirse: "la inteligencia conceptual adquiere sus ideas sobre una realidad que en sí es continua": puesto que la realidad se presta a que se la trate así y alienta nuestras manipulaciones premiándolas con el éxito, es preciso convenir en

que tiene que tener algún parentesco con el concepto y que debe ser inteligible en sí misma, siquiera virtualmente, pero siempre esencialmente, de forma que si existe una fuente original de la realidad, o sea un primer ser, éste debe merecer el nombre de *primer inteligible,* y al mismo tiempo, como es el primer sujeto igual que el primer objeto, debe ser también el *primer inteligente,* y en definitiva, el *Pensamiento del pensamiento,* una expresión que Bergson considera pura ventosidad, y que a mí me parece sublime desde el mismo punto de vista de Bergson, si no fuera por la violencia con que lo contrapone a *otro* punto de vista.

DURACIÓN TOMISTA Y DURACIÓN BERGSONIANA

Ya señalé la convergencia de la duración bergsoniana, deducida de la conciencia, con el tiempo tomista que, partiendo del sujeto, vuelve a una subjetividad relativa, única que le confiere su unidad, que es lo mismo que decir su realidad, la cual se reduciría de otra forma a una indeterminación y a una potencialidad imposibles de captar [125]. Para Tomás no hay tiempo cumplido ni duración más que donde hay conciencia. Por consiguiente, la duración real de las cosas, que se manifiesta por la irreversibilidad de los fenómenos, por su *antes* y *después* imposibles de intercambiarse, en una palabra, por su fluir en determinada dirección, implica —suponiendo que el fenómeno es objetivo, lo que parece evidente— o una conciencia inmanente a todas las cosas o una solidaridad de los elementos inconscientes con la conciencia: o expresado en términos actuales, una *noosfera* englobando la *biosfera* y la *geosfera.* Aquí se daría una afinidad muy extraña entre los dos sistemas.

EL REALISMO

Hay otra afinidad mucho más segura y más importante, que afecta igualmente a toda filosofía de inspiración cristiana: la que se refiere al conocimiento, no en todos sus aspectos, sino en lo que res-

[125] *Ibid.,* págs. 357-359.

pecta a su realismo. Ya dije que Bergson nunca se dejó arrastrar por el gran movimiento idealista y kantiano, tan fuerte en sus comienzos y que aún no se ha detenido. Fue realista contra Kant, y más todavía contra Lachelier, Hamelin y Brunschvicg, que pretendían depurar a Kant de sus últimos restos de realismo, es decir, de su *cosa en sí*. Para Bergson la cosa en sí es el ser tal como lo percibimos, el ser cualificado en sí y no por referencia a pretendidas formas mentales. "Cualquier hombre ajeno a las especulaciones filosóficas se quedaría pasmado si nos oyese decir que el objeto que tiene ante sus narices, y que está viendo y tocando, no existe más que en su imaginación, o para su imaginación, o incluso, cerrando aún más los límites, que sólo existe para un espíritu determinado, como pretendía Berkeley... Pero también se quedaría de una pieza si le dijésemos que ese objeto es totalmente distinto de como lo ve" [126]. Y añade Bergson: "Los objetos no los percibimos en nosotros sino en ellos, al menos así es como los percibiríamos si nuestra percepción fuera *pura*", es decir, si no operásemos en ellos ese descuartizamiento utilitario que nos imponen las necesidades prácticas.

Si yo contemplase un árbol con una mirada adaptada a la escala de los ritmos elementales, no vería el árbol, sino sólo una inmensa bruma; desaparecería la forma arbórea con su aparente inmovilidad, su color y todos sus caracteres perceptibles para convertirse en una danza mágica perdida en la gran danza de todo el universo: mis sentidos no saldrían de su pasmo. Así, pues, el árbol particular es para mi percepción el resultado de una filtración o depuración; pero no por eso deja de ser igualmente objetiva mi percepción: ese árbol particular subsiste: no se evaporó.

"El conocimiento humano puede captar la esencia de la realidad." En la ciencia no la expresa únicamente en símbolos, como creen muchos sabios; "un día llegará a tocar el fondo de las cosas; en todo caso se irá acercando a él indefinidamente". También llega a percibir el absoluto, aunque de distinta manera, por medio de la metafísica, que utiliza la intuición. A este propósito se ha reprochado a Bergson que redujo la facultad intuitiva, que es la más alta función de la inteligencia, a la categoría de instinto o de pura sensación.

---

126 *La Pensée et le Mouvant*, págs. 95-96.

Pero él protestó: él no considera la intuición como instinto ni como sensación, sino como "reflexión". No se trata de mantenerse por debajo de la inteligencia abstracta, sino por encima, como el genio, o como el heroísmo en el orden de la voluntad. Bergson afirma en contra de Kant la posibilidad de una intuición suprasensible, sin que para ello haga falta que el hombre se convierta en Dios, como pretendía el filósofo de Koenigsberg. Basta que replegándose sobre sí mismo se eleve al nivel de su manantial, el cual transciende la sensación, el instinto y la inteligencia fabricadora o social. Una vez elevado a ese nivel puede volverse a lo que se ofrece a su mirada, y así incorporarse a la realidad auténtica y coincidir con ella en cierto sentido, lo mismo que dicen los tomistas que se identifican el intelecto en acto y el inteligible en acto. "No se nos podrá escapar el absoluto si lo buscamos donde está, incorporándonos a la duración real, a la nuestra y a la de las cosas, por un esfuerzo no ya de análisis conceptual sino de intuición" [128].

Es verdad que aquí se plantea una cuestión. Al sumergirse en la "duración real" para pensar, es decir, al buscar un origen empírico a la inteligencia, injertándola en la vida en el transcurso de un análisis puramente biológico ¿no parece que Bergson se equivocó radicalmente sobre la naturaleza de la facultad pensante? Se comprende perfectamente que el introducir en el sistema una inteligencia procedente del exterior —"como por la puerta", hubiese dicho Aristóteles— lo cambiaría de arriba abajo. No queda el recurso de decir: se trata de un estudio parcial enfocado hacia el lado empírico de las cosas; así se nos presentan los hechos, sin que por eso se discuta el origen transcendente de la inteligencia con relación al microcosmo y al macrocosmo en el que se encuentra engranada. No; Bergson intenta claramente cortar la retirada. La inteligencia procede de Dios, igual que todo lo demás, pero no *inmediatamente*, pues forma parte del cosmos con el mismo derecho que el instinto animal, como una rama del mismo tronco. "La alumbró en marcha el mismo movimiento evolutivo", y no hay que pensar que vino llovida del cielo sobre el proceso evolutivo, como pretende toda la tradición espiri-

127 *Ibid.*, pág. 119.

128 *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1903, pág. 103.

tualista. Esto sí tiene consecuencias serias. Con la misma energía con que denuncia las pretensiones del materialismo, que considera la inteligencia como una sublimación de los fenómenos materiales, relega al mundo de los sueños lo que constituye para nosotros el verdadero mundo espiritual, a saber, un mundo de esencias puras, subsistentes en sí mismas, algunas de las cuales, como el alma intelectual, pueden estar ligadas al cosmos, sin pertenecer a él, brotar en el cosmos, sin que éste sea su causa, proceder de una acción generadora, semejante a todas las demás desde el punto de vista fisiológico, y aportar sin embargo valores extracósmicos, ajenos por sí a la "duración real" y a todo su desarrollo.

No hay por qué disimular este desacuerdo. Pero tampoco hay por qué agravarlo. La filosofía de Bergson no es la nuestra; pero no por eso es menos espiritualista a su manera y está en disposición —al menos así lo creo— de salvar lo que el espiritualismo tradicional tiene más empeño en salvaguardar. Es además una filosofía francamente objetivista y realista en el buen sentido de la palabra, en lo cual coincide con el tomismo en uno de sus caracteres más fuertemente acentuados.

Nadie se alarme, pues, porque el autor de las *Deux Sources* y de la *Évolution créatrice* sólo reconozca una diferencia modal entre el espíritu y la materia, a saber, la diferencia que existe entre una cosa que sube y otra que baja, una que se hace y otra que se deshace, ni crea que por ello propugna un monismo antiespiritualista. Semejante crítica sólo tendría razón de ser en una filosofía de la *cosa*, de la sustancia "totalmente acabada". Si aceptamos como punto de partida el dinamismo esencial que propugna Bergson, entonces la materia y el espíritu, que orientan ese dinamismo en sentidos radicalmente opuestos, desarrollan ellos mismos la máxima oposición posible. Subir y bajar dan más impresión de contrarios que lo material y lo inmaterial, ya que en definitiva a la cosa inmaterial sólo se la define negativamente.

LA VERDAD

También el concepto de verdad de Bergson parece chocar abiertamente con el concepto tradicional de verdad, inseparable del pen-

samiento cristiano desde su mismo origen. Bergson acepta muchos puntos del pragmatismo. He aquí lo que escribió en el prólogo que compuso para el *Pragmatismo* de William James: "Para el intelectualismo la verdad es un descubrimiento, para el pragmatismo una *invención*" —y él mismo se declara a favor de éste—. "Naturalmente depende de los procedimientos de la naturaleza, como todo procedimiento técnico; pero no por ello deja de ser una creación del espíritu humano."

Esto sí que es para despistar a un tomista y, para el caso, a cualquiera que se fíe de las evidencias naturales del espíritu. En el fondo ésta es una actitud de oposición directa al intelectualismo desorbitado, que cree ciegamente en los conceptos hasta considerarse en disposición de reconstruir con ellos el mundo. Así piensan los racionalistas propiamente tales que tienden al determinismo universal, de tipo materialista o idealista. Pero la doctrina cristiana está muy lejos del racionalismo. El tomismo, en particular, insiste en la impotencia radical de los conceptos para captar plenamente la realidad, por más que refleje alguno de sus aspectos y la persiga creyendo tenerla al alcance de la mano, cuando en realidad se le va alejando como la línea del horizonte. Es célebre en la Escuela esa caza detrás de lo real, esa *venatio* del *quod quid est*. Ahora bien, si el concepto adolece de deficiencias pueden traducirse éstas, como lo hace Bergson, aunque uno se aleje mucho menos que él de la tradición corriente. Podemos ver en la verdad del concepto una *invención*, es decir, una creación del espíritu humano "de acuerdo con los procedimientos de la naturaleza", según se nos concede. Para todos hay aquí parte de conformidad y parte de disconformidad. Atendiendo a la conformidad de nuestra verdad, se la llama objetiva, y atendiendo a su deficiencia se la considera como creación nuestra, como un tanteo de adaptación a la realidad. Entonces, si no he comprendido mal, adquiere el concepto un valor en cierto modo *analógico*, más bien que directo: representa al ser, pero imponiéndole al mismo tiempo artificialmente su propio contorno. Pero aún se le puede aplicar la definición de la verdad: *adaequatio rei et intellectus*, por más que esa adecuación no responda matemáticamente término a término, sino entre un concepto determinado y una realidad virtual. Lo que en definitiva niega este sistema es que la multiplicidad numérica de los conceptos co-

rresponda a una multiplicidad equivalente de la realidad, la cual es *duración,* y por tanto interpenetración de las virtualidades que desarticula en ella la inteligencia conceptual. Con esto no se niega que la inteligencia perciba la realidad, ni consiguientemente se compromete el alcance ontológico de la razón, como afirmaron algunos; lo único que se niega es el valor ontológico del despiece intelectual tomado en sí mismo; es decir, que la inteligencia conceptual capta el ser en vistas fijas, parciales, que responden a su propio funcionamiento y no a la realidad, si no es virtualmente. En ese sentido el concepto es una *invención,* derivada de las necesidades vitales y sociales.

Esto no es falsear la verdad en su mismo principio, sino interpretarla y apurarla; pero en lo esencial queda en pie.

EL LIBRE ALBEDRÍO

La teoría bergsoniana sobre el libre albedrío fue una de las que encontraron más oposición por parte de la filosofía tradicional. Yo por mi parte creo que es una de las que más se conforman con la tradición constante del cristianismo, y la considero más tomista que muchas exposiciones tomistas sobre este mismo tema. Si esto es cierto, podría deducirse como conclusión práctica que una filosofía del concepto, discretamente flexible, como puede serlo muy bien, es perfectamente conciliable en un caso concreto con una filosofía contraria, cuando se la sabe presentar debidamente.

Bergson considera el libre albedrío como un dato inmediato de la conciencia y como tal cree que ya *a priori* se encuentra al abrigo de los argumentos con que se pretende relegarlo a la categoría de ilusión. Lo único que prueban esos argumentos es la arbitrariedad o la falsedad de los principios de donde fluyen. Aquí sobre todo patentizan la mezcla de las dos nociones opuestas de la causalidad: la de forma matemática, que vale para el mundo exterior desde el punto de vista científico, y la de forma vital, característica de la vida de la conciencia. Los hechos objetivos, espacializados y mecanizados por la abstracción científica, colorean el elemento *subjetivo,* pretendiendo imponerle su necesidad, a pesar de la evidencia interna.

Esto es una retorsión, pues el sujeto está mucho más seguro de lo que pasa en su interior que de las abstracciones que se le oponen. Objetivar la conciencia que es subjetiva para someterla a las relaciones necesarias de las construcciones abstractas, es destruirla. El determinismo "quita por adelantado toda especie de actividad viva a la persona"[129]. Ésta queda convertida en un maniquí de las fuerzas ambientales, cuando es al revés, que la persona es la que debe reinar sobre las cosas, pues ese es el sentido de toda la civilización.

Cuando se invoca en favor del determinismo psicológico el triunfo del motivo más fuerte en la confrontación que precede al acto de la voluntad, se razona como si el sujeto pensante fuese una báscula inerte y un simple espectador. Pero los juicios prácticos no son eso. Si la persona conserva su actividad bien iluminada los motivos no hacen más que expresarla a ella misma mediante su causalidad, y entonces el acto es libre.

Bergson concentró esta argumentación en una definición que algunos calificaron de arbitraria. Escribió en *Essai* (pág. 132): "Si se conviene en llamar libre todo acto que emana del yo y solamente del yo, el acto que lleva el sello de nuestra personalidad es verdaderamente libre, ya que solamente reivindicará su paternidad nuestro yo". Eso, dicen, es lo que nosotros llamamos espontaneidad, no libertad. Ya Ravaisson previó esta interpretación. Estoy de acuerdo con él en no considerarla equitativa, pues esos críticos no caen en la cuenta de que Bergson trata del yo total y no de un yo abstracto, aislado de sí mismo en el mismo momento de producir su acto de elección. ¿No es cierto que la espontaneidad de un yo consciente en esas condiciones y que se vuelca íntegro en su acto tiene que ser necesariamente libre? Sí, lo es, puesto que por hipótesis ninguna fuerza puede actuar sobre este sujeto contra su voluntad, ni siquiera su yo de ayer o del minuto anterior. "No hay que decir: el acto estaba preparado y estalló, sino: lo preparé y estalló porque yo quise que estallase"[130]. ¡Eso es hablar claro y tajante!

Así, según Bergson, la libertad implica que "el mismo acto crea algo que no existía en sus antecedentes"[131]. En último término no

129 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pág. 131.
130 *L'Energie spirituelle*, pág. 163.
131 *Bulletin de la Société française de philosophie*, 26 febrero 1903.

elegimos una acción porque nos parece preferible, sino que nos parece preferible en último término porque la hemos escogido. En ese sentido podemos decir con verdad que la elección es la que crea su propia motivación, constituyéndose así en árbitro de la deliberación, y desbancando a ésta de esa función motivadora. Encontramos razones para hacer una cosa, porque previamente queremos hacerla. "Previamente" no tiene aquí un sentido de prioridad temporal, sino de dependencia: no se trata de negar la deliberación preliminar, sino de dosificar y precisar su causalidad. Por consiguiente, si preguntamos: ¿Por qué queremos hacer eso? hemos de responder sencillamente: porque queremos. Esa es la única razón que puede darse en última instancia. Las demás ni son determinantes, ni por tanto pueden explicar el acto por sí mismas, aparte de que ni siquiera están determinadas: aquí actúa todo nuestro pasado anímico y todo el estado presente de nuestra alma: la deliberación no hace más que destacar ciertos elementos para construir un esquema con que justificarse a sí misma por anticipado su propia conducta.

De aquí se sigue que la deliberación con toda su carga de *motivos* justificativos es lógicamente posterior al acto, aunque históricamente sea anterior a él. Lo que realmente coincide temporalmente con el acto y lo explica en último término es el mismo querer y no su motivación: es el mismo yo en acto, ejerciendo simultáneamente un juicio decisivo y un dinamismo aceptado, una apreciación voluntaria y una voluntad apreciada. En este punto Bergson coincide con aquella frase de Aristóteles: "La elección consiste en una inteligencia apetitiva, o en una apetición inteligente, y ese principio es el hombre" [132].

Dije que en esto está el tomismo más cerca de Bergson que de ciertos tomistas. En efecto, al analizar éstos el acto libre muchas veces consideran el juicio de elección y la misma elección en cuanto voluntaria como causas concurrentes o interferentes, que tendrían por efecto el acto libre. Pero al razonar así caen en el determinismo psicológico, pues convierten el acto en una resultante de fuerzas. Para evitar ese inconveniente hay que decir que en esto depende tanto el juicio de la elección como la elección del juicio. Pero entonces se

132 *Morale à Nicomaque,* VI, 1139 b.

incurre en círculo vicioso. Para escapar a él se dice: en este caso la voluntad desempeña el papel de causa eficiente y el juicio de causa formal; ahora bien, tratándose de causas de diferente orden puede darse la mutua causalidad. Pero olvidan que, según los principios tomistas, la voluntad sólo puede ejercer su acción cuando está determinada por una forma intelectual, que en este caso es el juicio, y que el juicio a su vez no puede desempeñar el papel de causa formal más que cuando posee su propia determinación independiente, y aquí se dice que su determinación le viene de la misma voluntad. No hay forma, pues, de escapar al círculo vicioso.

La única salida consiste en renunciar definitivamente a la disección analítica y al juego de conceptos, y por consiguiente a toda explicación realmente causal. Aquí no interviene el principio de causalidad eficiente, pues se trata del yo tomado en su unidad, en bloque: de él sólo puede salir una espontaneidad pura, en el aspecto de un querer diseccionado abstractamente. Tampoco interviene aquí el principio de razón suficiente, ya que ésta, considerada también abstractamente, depende del querer. Ambos principios sólo intervienen posteriormente para explicar analíticamente el acto, tanto desde el punto de vista del mecanismo psicológico, como de la motivación. En una palabra, la verdadera explicación está en el complejo luz-acción, es decir, en ese fondo de mi persona que yace inexplorado e inexplorable (analíticamente) al propio yo.

Esa es exactamente la solución de Bergson. "El acto libre es inconmensurable con la idea, y esa misma inconmensurabilidad es la que debe definir su racionalidad" [133]. El acto libre tiene su "racionalidad", pues el libre albedrío no es ciego, pero ese acto es inconmensurable con la idea, porque no hay idea capaz de abarcar todo el ámbito de nuestro ser. He aquí una nueva fórmula bergsoniana en que reaparece el equivalente de la desproporción entre el bien universal y el bien particular, que constituye para nosotros el fundamento del libre albedrío.

No hay, pues, derecho a decir que el libre albedrío bergsoniano se basa en el sentimiento o en la voluntad con menosprecio de los derechos de la inteligencia. El mismo Bergson protestó contra seme-

133 *L'Évolution creatrice*, pág. 98.

jante interpretación. En carta a nuestro común colega Léon Brunschvicg escribía: "Yo contrapongo la libertad a la necesidad no como el sentimiento o la voluntad a la inteligencia, sino como la intuición al análisis, como la unidad real, vivida y percibida interiormente a la multiplicidad de vistas que se pueden tomar sobre ella, como la percepción inmediata de la conciencia a la representación mediata más o menos simbólica"[134]. No se puede decir más claro ni con más profundidad. Si a esto se le llama antiintelectualismo lo será por perseguir a muerte la pura abstracción, las "razones" del racionalismo y los conceptos sin contenido intuitivo ni fondo real. Un antiintelectualismo de esa clase no se opone en nada ni al tomismo ni a la concepción cristiana sobre la razón y la verdad.

LA MORALIDAD

La concepción bergsoniana sobre las dos fuentes de la moralidad parece tener precedentes en Platón, aunque con una diferencia fundamental. Semejante parentesco no tiene por qué enemistarle con la concepción cristiana. Platón distingue dos tipos de virtud: la virtud tal como la entiende la tradición social y la exige evidentísimamente el funcionamiento social —una virtud de prestado, aceptada pasivamente o impuesta desde fuera y "vacía de Dios", como dice *Teetetes* —y por otra parte la virtud en sentido filosófico, refleja, referida a las normas supremas, adquirida no por imitación, entrenamiento o coacción, sino por la "conversión" del alma hacia las realidades permanentes, en oposición a los objetos cambiantes de las pasiones.

Esta distinción se aplica a la virtud del mismo cuerpo social, según que éste forme solamente un Estado de hecho, una formación histórica contingente, o un Estado de derecho, organizado y regido por la razón, a imagen y semejanza del mundo de las "ideas", del Bien-Uno. En este caso lo individual podrá y deberá regirse por lo social, es decir, por lo social racionalizado y en cierto modo divini-

134 *Bulletin de la Soc. franç. de phil.*, 1903, pág. 103.

zado, como Platón lo reclamaba sin cesar, ya que en él había cifrado sus más sublimes esperanzas antes de sus experiencias de Sicilia.

La diferencia fundamental que apunté consiste en esto: Platón conecta su moral "abierta", divinizada, con un intelectualismo superior, porque para él lo divino es lo racional. Bergson, en cambio, se apoya en el misticismo. El primero se aferra a las Ideas-Número, el segundo al Amor deseoso de hacer dioses. Por lo demás, a lo largo del desarrollo se van acercando las dos líneas de pensamiento: Bergson quiere un amor racional y Platón aspira a que las ideas conduzcan al fiel al Bien, gracias al dinamismo del amor; más aún, supone que el amor puede sustituir si llega el caso a las ideas en gente que es incapaz de alcanzar el objetivo por vía intelectual. Gracias a esa sustitución personal, en que se entrega a la obediencia a las leyes justas y sabias y se dedica al servicio de una patria basada en la verdad, se convierte él mismo en hijo de la verdad y por ella se une directamente con el Bien Supremo.

Además, la concepción bergsoniana tiene otro punto de afinidad con el cristianismo. Esta vez el contacto con Dios es inmediato e íntimo. La ley de la vida brota de esa comunión de "emoción creadora" que une al Creador de la vida con su criatura libre. Esto es fundamental. El punto flaco está en su indecisión sobre el tema de la obligación moral, como indiqué hace un momento, y sobre el tema correlativo de la responsabilidad, pecado, mérito, sanción: ésta brilla totalmente por su ausencia. Tampoco menciona el drama divino o satánico de la vida, aunque se trasluce una inmensa aspiración que nos invita a todos a integrarnos a ese universo de Bergson igual que al de los profetas, del Sermón de la Montaña y de San Pablo.

LA RELIGIÓN

Vimos que Bergson atribuía a Cristo una primacía absoluta, considerándolo como el centro y el punto culminante de la religión universal. Pero flota en el ambiente la pregunta de cómo entendía la influencia que Cristo seguía ejerciendo sobre los hombres después de muerto. Pretenden algunos que Bergson consideraba las comunidades cristianas formadas después del Evangelio, como agrupaciones *está-*

ticas, encerradas en sí mismas, como "arcaísmos venerables", como "supervivencias"[135]. Yo no puedo interpretarlo así. La Iglesia no es una "sociedad cerrada". Dentro de la doctrina bergsoniana puede llamarse así una confesión particular sin lazos propiamente sociales, si no es de una forma transitoria, y que no acierta a desprenderse de las contingencias éticas o políticas. Pero una sociedad *católica,* en continuidad directa con Cristo, no tiene nada de "cerrada": conserva el espíritu de su Maestro, es Cristo socializado, es la gracia individual de Cristo convertida en gracia social. Esto supuesto, debe reservársele el puesto de preeminencia que se concede a Cristo en la religión del mundo; tiene la transcendencia de Cristo; también debe decirse de ella que se la esperó antes de aparecer y que después de aparecida el mundo goza de su luz y de su calor. Tengo razones para pensar que esta interpretación responde al pensamiento secreto de Bergson, a pesar de su reserva en esta materia, reserva que obedece, a mi juicio, a motivos indiscutiblemente elevados.

CONCLUSIÓN

Como balance final creo que, a pesar de las lagunas inherentes a su método, Bergson está tan cerca del pensamiento cristiano como puede estarlo uno desde fuera. Sus más encarnizados adversarios reconocen que consagró mucho genio y valor a restablecer contra viento y marea un espiritualismo de cuño cristiano, como una muralla de contención contra el racionalismo, positivismo, cientismo, determinismo e idealismo kantiano y panteísta. Esto sería más que suficiente para nuestra tesis. Pero hemos de añadir que no fue sólo un intento; en gran parte fue un éxito. Inyectó preocupaciones espirituales en un medio materializado. Deshizo una tras otra las tesis subversivas más arraigadas en el espíritu de sus contemporáneos, sustituyéndolas por otras tesis conformes o por lo menos conciliables con el más auténtico pensamiento cristiano. Toda esta labor la realizó libremente, en calidad de puro filósofo; nunca se propuso llegar a ninguna conclusión en nombre de ninguna doctrina, cristiana o no cristiana. Pero esto precisamente refuerza mi propósito. Cuando Bergson afirma que su

135 Cfr. Léon Brunschvicg, *Nouvelles littéraires,* 2 abril 1932.

clima espiritual es el Evangelio reconoce la influencia cuya trayectoria nos proponemos trazar en este estudio. En su libre búsqueda, siguiendo muchas veces las mismas pistas que nuestros doctores, se remonta incesantemente hacia las oxigenantes y tonificantes regiones del pensamiento, como las aves que emigran en la estación cruda.

XI. LA INFLUENCIA DE HENRI BERGSON. — ÉDOUARD LE ROY

Para darse cuenta de la influencia de H. Bergson basta consultar la bibliografía filosófica de estos últimos años. En ella figura una cantidad considerable de trabajos, volúmenes o artículos, consagrados al bergsonismo en su conjunto o a alguno de los puntos de su doctrina. Pero hay algo más. No es sólo el hecho de que el bergsonismo suscitó el interés, la adhesión entusiasta o la crítica apasionada de sus contemporáneos; es que además modificó el clima espiritual de su tiempo por una especie de catálisis o por influjo directo. Y no sólo en filosofía, sino en arte, en literatura, en física, en biología, en historia: todo lo ha penetrado su espíritu. Marcó una nueva dirección al conjunto de las ciencias, pues contribuyó como agente principal, si no exclusivo, a que se volviese a la biología como a ciencia reguladora, en contraposición a la matemática cartesiana. *Mutatis mutandis,* Bergson fue a Descartes lo que Aristóteles al Platón pitagórico. Su filosofía fue una invitación a enfocar todos los problemas de manera nueva; y esto tiene acaso más importancia que el hecho de tener comentaristas e incluso discípulos.

A pesar de esto, no puede desconocerse la vinculación directa de Édouard Le Roy —que por lo demás fue un pensador personalísimo— con la doctrina de Bergson que él aceptó desde el principio y que ensalzó en un pequeño volumen, muy luminoso, titulado *Une Philosophie nouvelle.* Sólo mencionaré a Jacques Chevalier, rector de la Universidad de Grenoble y ferviente admirador del gran filósofo, aunque no propiamente discípulo. Pero habré de tratar explícitamente de la semifiliación un tanto compleja de interinfluencia recíproca que unió a William James, Le Roy y a Bergson. Éste será el objeto del presente párrafo.

ÉDOUARD LE ROY

Nació en París el 18 de junio de 1870. Ingresó en la Escuela Normal Superior en 1892. En 1895 se tituló de agregado en ciencias matemáticas, en 1898 de doctor en ciencias. Fue profesor de matemáticas especiales en el colegio Stanislas de 1900 a 1903, luego en el liceo de Versalles (1903-1909) y más tarde en el liceo Saint-Louis (1909-1921). En 1919 sucedió a Liard como miembro de la Academia de ciencias morales y políticas, en su sección de filosofía. En 1921 le encontramos de profesor de filosofía en el colegio de Francia, en la cátedra de Bergson, cuya suplencia se había asegurado ya en 1914.

Sus obras principales son: *Dogme et critique* (1907); *Une Philosophie nouvelle, H. Bergson* (1912); *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927); *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1930); *La Pensée intuitive,* dos vols. (1929-30); *Le Problème de Dieu* (1929). A estas obras hay que añadir muchos artículos y memorias científicas: casi todas fueron originariamente cursos o conferencias, por lo que su redacción y exposición dejan algo que desear. Abundan las interferencias. Pero brillan por su claridad y por la profundidad de sus ideas combinadas con una erudición científica de primer orden. Además tiene en preparación una obra de conjunto, que el mundo filosófico no puede por menos de esperar con impaciencia.

POSICIÓN RELIGIOSA

Como se ve por este rápido *curriculum vitae,* Le Roy se orientó primeramente hacia las matemáticas, para las que estaba excelentemente dotado. Pero la abstracción pura no satisfacía su necesidad de vida integral y de acción moral. Entonces se vuelve hacia la filosofía, en particular hacia la filosofía religiosa. Como a tantos otros le fascinaban las cuestiones suscitadas por el modernismo. Él mismo las formuló públicamente en un artículo aparecido en la *Quinzaine* bajo el título: *Qu'est-ce qu'un dogme?,* y en el que pedía una respuesta a los teólogos. No tardó la respuesta. En realidad fueron le-

gión; llovieron las censuras, porque bajo la capa de los interrogantes planteados, se creían entrever y aun ver afirmaciones personales del mismo Le Roy poco católicas.

Estas afirmaciones hacen extensivo al terreno religioso cierto agnosticismo que profesó primero en el campo de las ciencias. Siguiendo a H. Poincaré, Duhem y a varios otros, Le Roy sólo veía en las teorías científicas puros sistemas de símbolos y fórmulas prácticas que reflejan más o menos la verdad, pero sin traducirla en sí misma. Por otra parte Le Roy bebió en el bergsonismo su desconfianza por los conceptos. Por consiguiente, sólo podía ver en los dogmas religiosos y en su expresión conceptual nada más que un carácter predominantemente simbólico y práctico. Tienen su valor para eliminar ciertos errores (sentido negativo) y también para justificar ciertas actitudes (sentido práctico); pero no expresan formalmente verdades que por lo demás nos son inaccesibles. De pretender lo contrario o hay que rebajar esas verdades transcendentes al plano humano o hay que enfrentar la religión con la ciencia, con grave daño de ambas.

No siempre se reconoció la parte de verdad o de aceptabilidad de estas teorías. La diferencia de lenguaje y de ambiente intelectual y la legítima divergencia de las concepciones filosóficas provocaron reacciones que no siempre se contuvieron dentro de los límites de la mesura.

Es muy cierto que en su aspecto propiamente especulativo los dogmas cristianos tienen *principalmente* un valor negativo y práctico. Pero al decir *principalmente* queda un hueco para otros valores que Le Roy no especificó de una manera clara. He aquí cómo se expresaba el mismo Tomás sobre la naturaleza de Dios —y proporcionalmente lo mismo podría decirse de los demás dogmas—: "Después de afirmar que existe Dios, debemos decir lo que es o mejor lo que no es". *O mejor y principalmente*: he ahí dos expresiones que se tocan. Pero acto seguido Tomás expone y aplica la doctrina de la analogía, en virtud de la cual puede conferir a los "nombres divinos" un valor positivo, aunque inadecuado, y que sigue siendo *principalmente* negativo. Y lo es totalmente en cuanto a su *valor de definición*. Así, al tratar de definir —¿y no era lo que intentaba Le Roy?— Tomás rechaza totalmente esos términos diciendo: "Nosotros no sabemos lo que es Dios, sino sólo lo que no es y las rela-

ciones que guardan con Él todas las demás cosas" [136]. Aquí tenemos afirmado todo el programa de Le Roy: valor *negativo* y valor *relativo*, que en el lenguaje de la filosofía pragmatista se traduce por valor *práctico*. Pero se ve que aquí falta el término medio, el meollo del sandwich, que tiene una importancia enorme en la vida real y en la misma especulación. No podemos sustraer todo valor especulativo al lenguaje religioso, a la teología y a las proposiciones dogmáticas, a menos que se entienda por especulación un trabajo de sistematización en que se excluya expresamente el dogma.

En suma, esta doctrina de Le Roy es incompleta y peligrosa, aunque no tiene intenciones demoledoras. Se comete una injusticia abominable con el autor cuando se le hace decir que no cree en los dogmas, sino que hace *como si*. Esa actitud práctica de que habla no se reduce a gestos puramente exteriores; es también una auténtica actitud de espíritu e implica la *verdad*. Pero como esa verdad pragmática no responde objetivamente a ninguna noción perceptible, va uno al borde del agnosticismo con peligro de caer en él.

Hay que reconocer que era una cuestión espinosa. Muchos se resintieron, mientras que sus críticos tampoco se mordieron siempre la lengua. Un agnosticismo con relación a la *definición* es legítimo, pero no el agnosticismo puro; y como Le Roy descarta, desconoce o interpreta mal la doctrina de la analogía, no le resulta fácil salir del atolladero.

POSICIÓN FILOSÓFICA

Dejando de lado estas cuestiones de orden teológico, vengamos a la filosofía de Le Roy. Esta es fundamentalmente bergsoniana, pero con una aportación personal importante que merece estudiarse.

Esa orientación personal lleva primeramente el sello de un idealismo no absoluto, pero sí muy marcado. Le Roy no admite la primacía del objeto exterior sobre el sujeto pensante, que es el *ens primum cognitum* tomista. Sobre este punto reproduce las críticas clásicas, que como yo mismo dije, están plenamente justificadas por lo que se refiere al realismo materialista o empirista y hasta un realismo

136 Cfr. supra, tomo I, págs. 325-326.

espiritualista mal entendido. Pero Le Roy va más lejos hasta proclamar la imposibilidad de pensar algo "fuera o más allá del pensamiento", tomando a éste en toda su extensión. "El pensamiento es el mismo ser, el principio de toda posición, la materia de toda realidad." Nada existe fuera de él.

Además el pensamiento es "esencialmente *ingenerable*". No se puede pensar la génesis del pensamiento tomado en general, pues todo pensamiento la presupone ya. "La nada de pensamiento es literalmente impensable." De aquí se sigue que "todo materialismo, es decir, todo sistema que quiere derivar el pensamiento de otro principio cualquiera encierra un círculo vicioso fundamental, pues ningún principio puede definirse más que en función de la ciencia y por lo mismo del pensamiento". El materialismo se derrumba "ante la obligación de explicar la génesis del principio que lo engendra a él mismo" [137].

El pensamiento lo es todo. Pero ¿cómo subsiste, cómo se manifiesta? La respuesta puede buscarse en dos direcciones: una ascendente que sube hasta Dios; otra descendente que lleva a una interpretación psicológica de la naturaleza. Le Roy tiene buen cuidado de subrayar que él no trata del absurdo de un idealismo *solipsista* y *subjetivista*. Lo que él establece como principio primero y soberano no es el pensamiento suyo particular ni el de cualquier otro sujeto empírico, individual o colectivo, sino el Pensamiento en sí: sólo falta definir sus modos y géneros de subsistencia. "Yo mismo, sujeto pensante e individual, me encuentro dentro de ese pensamiento madre, universal y realizador que yo percibo en el punto de mi inserción en él" [138]. Nótese que aquí aún no se trata de Dios, sino de una actividad general o más bien de una acción en la que se integra la nuestra y que procede inmediatamente de Dios como el *Cielo* espiritual de San Agustín. Esto se verá claro por lo que sigue. En todo caso, el idealismo así definido no excluye ni con mucho la auténtica espiritualidad. "La tendencia filosófica a vincular y hasta a reducir toda la existencia al pensamiento implica —previo discernimiento de una jerarquía de valores en el seno mismo del pensamiento— una ten-

137 Cfr. *L'Exigence idéaliste, prólogo*, pág. XI.
138 *Ibid.*, pág. IX.

dencia complementaria... la que subordina y somete el ser a lo que domina y gobierna el pensamiento, sea lo que sea, y sólo a ello." Y añade el autor: "Así la palabra idealismo recibe una explicación que lo emparenta con el *ideal* tanto como con la idea". Por aquí se ve cómo se aparta de ciertos idealistas como Brunschvicg para abrirse camino hacia la transcendencia y disponerse a abordar el problema de Dios de manera muy diferente a su colega. Y lo mismo que admite un más allá de la conciencia dejando así margen para Dios y para lo sobrenatural, admite también un más acá material, una "noche empírica": de aquí la necesidad de la experiencia no sólo de hecho, como admite todo el mundo, sino de derecho, para conquistar lo sensible. Así queda rebatido el criticismo que desemboca en el "culto solitario del pensamiento por el pensamiento", en beneficio de un idealismo que acepta su propia limitación por ambas partes.

Además de idealista la posición filosófica de Le Roy es también dinamista al estilo bergsoniano. A través de un análisis finísimo de las realidades físicas y sobre todo a la luz de los descubrimientos recientes llega él también a arrumbar la idea de *cosa inmóvil,* cuyo movimiento sería puramente accidental. El elemento primordial es el movimiento; el reposo, siempre relativo, o es pura apariencia o sólo significa que se retarda el movimiento. "Sólo el cambio tiene realidad en sí mismo; él es el único dato profundo que encontramos por doquiera." Esa inmovilidad que nos empeñamos en concebir en los últimos restos de las cosas no es más que "el símbolo de un análisis incompleto, el símbolo global y provisional de lo que aún ignoramos" [139].

Quiero notar aquí, como lo hice al analizar la filosofía de Bergson, que el dinamismo así concebido en el terreno empírico se puede conciliar perfectamente con la teoría tomista de la sustancia. La sustancia tomista es una invariable, pero no en el orden físico, sino en el metafísico, que es un mundo muy distinto del físico.

---

139 *Ibid.*, pág. 7, al fin.

LA EVOLUCIÓN DE LA NATURALEZA

La historia de nuestro planeta parece dar el mentís a los que afirman la primacía del pensamiento incluso en lo contingente, pues evidentemente el pensamiento hace su aparición muy tardíamente. De ahí que el idealista se vea obligado a estudiar la evolución, y como procedimiento normal de evolución, el transformismo. Le Roy aplica a ese estudio la doble luz de la ciencia positiva y de su filosofía idealista. Basándose en los datos de la biología, de la antropología, de la paleontología y aun de la química mineral y orgánica, intenta seguir la trayectoria de los procesos de la naturaleza, es decir, del devenir orientado que Bergson llama el *élan vital* y Le Roy, menos inclinado a la biología que a la idealidad, la *exigencia idealista*. Ese dinamismo de la idea, apropiándose en su conjunto los mismos contornos del *élan vital* constituye la aportación original de Le Roy, cuya fuerte personalidad no le permitía danzar al compás del bergsonismo.

He aquí su punto de partida. La aparición de la vida en nuestro planeta tal como la conciben los físicos, químicos y mineralogistas fue un fenómeno tan accidental, tan excepcional, "tan escandaloso como el de una piedra que de pronto empezase a subir cuesta arriba". Fue como el salto de una ola a pesar de la ley de la gravedad. Un hecho tan particular sólo se explica por una elevación local de potencial, una elevación que no tuvo que ser continua, que pudo producirse y transmitirse sólo una vez, siempre que en ese momento fuese lo suficientemente fuerte. Se recordará que esa misma idea la tuvo ya Claude Bernard, el cual situó en el principio lo que llamó la *causa primera* de la vida. Pero esto no es necesario. Puede haber causas segundas más o menos permanentes de esa elevación de potencial. Los rayos ultravioleta constituyen una de esas causas, y entonces los emitía el sol mucho más potentes que ahora. Pero aún serían necesarias muchas otras condiciones para el nacimiento y conservación de la vida. De forma que ese hecho tal como se presenta es improbabilísimo; y esa improbabilidad aumenta a medida que se desarrolla la vida, ya que la acechan innumerables factores de destrucción. Nos vemos, pues, obligados a recurrir a un influjo diferente

del de los agentes físico-químicos: la naturaleza de ese influjo nos la sugiere el hecho de que la marcha de la evolución vital sigue la de la conciencia y que la intervención de la inteligencia viene a coronar la victoria sobre la improbabilidad. Se trata por consiguiente de la misma naturaleza de la vida revelada por el sentido de su progreso. Es una marcha hacia la conciencia a través de procesos derivados de la invención, pues precisamente en la invención es donde confluye con sus condiciones psíquicas la génesis de lo improbable. La materia es igual al hábito; la vida igual a la invención: esos son los dos puntos de vista que dominan el conocimiento de la naturaleza como objeto de la experiencia. Lo biológico y lo psicológico se encuentran unidos por una estrecha analogía que nos descubre la naturaleza profunda del primero y por ella la de todos los seres del cosmos.

¿Tiene algo de sorprendente el que lo que ocurre en la humanidad nos ayude a comprender lo que ocurre en la naturaleza? ¿No es el hombre un objeto de la naturaleza? Las invenciones humanas relativas al instrumental de la vida son análogas a las invenciones espontáneas que crearon el instrumental natural de los organismos inferiores. Ahora bien, a la cosa inventada corresponde un inventor. Así, pues, nos vemos en el trance de suponer una paridad en los procedimientos de la invención; por tanto, esas mismas energías espirituales que vemos patentemente en el caso del hombre deben intervenir proporcionalmente en el caso de la naturaleza y revelarnos con ello la esencia psíquica de la evolución.

El mismo autor reconoce que en la aplicación de estas ideas interviene una buena dosis de conjetura; pero lo que le interesa es el espíritu general de sus investigaciones, su recurso continuo a los procedimientos de la invención que reaparecen en todos los procesos naturales, en que la naturaleza, igual que el inventor, busca una concentración de pensamiento que constituye toda su historia. Éste preexiste en estado de tendencia difusa y se esfuerza por cristalizar y precisarse. Lo esencial es que todo viene del pensamiento: ¡tan lejos está el pensamiento de venir de la materia!

A ejemplo de Bergson y de Blondel, Le Roy no se adhirió a las críticas radicales que atacaron al transformismo en los últimos tiempos y que, según él decía, desbordaban con mucho las premisas. A su juicio, la crisis actual por que pasa el transformismo es "una crisis

de crecimiento", pues sus principios esenciales permanecen intactos, cuales son el lazo físico que une los diferentes grados de la escala de los vivientes y el carácter histórico de su evolución. Así, pues, propugna el fondo del transformismo como único aceptable y plenamente conciliable con la idea metafísica de creación, como se verá en seguida [140].

No hay necesidad de admitir forzosamente que la vida comenzase en absoluto sobre la tierra. La vida pudo existir en la misma nebulosa, esa "era precorporal de la vida, que fue la época de los tanteos que preceden a la invención y del pensamiento que precede al *discurso*" [141]. Se preguntará: ¿qué fue lo primitivo, los seres inertes o los seres vivos? Pero acaso sea ese un mal planteamiento del problema; tal vez haya que remontarse a algún elemento anterior a ambos. "Puede ser que esta materia bruta, definida químicamente, tal como la observamos ahora, sea sólo una formación secundaria. Tal vez haya que suponer anteriormente a ella algún compuesto, un no sé qué que encerrase confusamente ciertos caracteres destinados a ser incompatibles y por tanto a separarse. En ese caso la materia actual sería un residuo, un desecho muerto, una especie de cadáver y no un dato primitivo" [142]. ¿No dijo ya Buffon: "lo bruto es sólo lo muerto"?

Remontémonos a los tiempos geológicos: ¿Qué vemos? En los orígenes, según nuestros conocimientos: algunas gotas protoplásmicas indiferenciadas y cuya formación no desborda indudablemente el poder de la físico-química telúrica, pero que contienen como semilla y resorte de su actividad esa virtualidad formidable que se llama vida y de la que tenemos tantísimas pruebas alrededor nuestro en todos los grados de la escala biológica. Se trata de una riqueza confusa, que ni se diversifica ni siquiera se multiplica sino después de desarrollarse, como la idea germinal de un discurso va engendrando poco a poco todas las piezas que lo componen. Así se explicaría el origen de las especies y de rechazo lo que tienen de común por su origen y las diferencias que presentan por la divergencia de los

---

140 *Ibid.*, pág. XV.
141 *Ibid.*, pág. 137.
142 *Ibid.*, pág. 138.

distintos cauces que tomaron desde el principio y que luego siguieron constantemente.

Al describir este trabajo de creación orgánica Le Roy demuestra una agudeza y una erudición incomparables. Repito que abundan las hipótesis, pero generalmente son bastante plausibles y a veces las ilumina con analogías impresionantes.

En general la conciencia y la vida son coextensivas; pero a veces se duerme completamente la conciencia, como en las plantas y en algunos animales parásitos; a veces sólo parcialmente, según las distintas especies animales. La razón reside en la ausencia completa o parcial de movimiento espontáneo y en el predominio más o menos absoluto del automatismo. En conjunto todo se desarrolla como si la vida se lanzase a la búsqueda de instrumentos psíquicos cada vez más perfectos, es decir, de un sistema nervioso, de un cerebro y luego de un cerebro más capaz. Era un trabajo de liberación, de emancipación de las condiciones materiales, de subida hacia la conciencia, hasta que surja ésta con capacidad para reflexionar sobre sí misma y convertirse de esa manera en dueña de sí.

Aquí se percibe claramente el matiz que distingue a Le Roy de su maestro Bergson y juntamente lo que le separa de los evolucionistas alemanes. Él mismo tiene cuidado de inculcar que él entiende la evolución en un sentido psicologista y no intelectualista a la manera de Hegel [143]. Bergson era más biologista.

Por lo demás, Le Roy no sitúa el punto de aplicación del psiquismo inferior en el mismo individuo, como en la humanidad, sino en el ser colectivo y *biosférico*. Esta idea de la *biosfera* es esencial a su sistema. "Una fauna es sin duda una especie de organismo superindividual." "No sólo viven los individuos, sino los grupos" [144]. "La vida es algo muy distinto de una simple etiqueta o de una llave gráfica que abarcase a todos los vivientes bajo un solo epígrafe. Al revés, ella es la que representa la realidad primordial y fundamental más que los vivientes por los que pasa su corriente... y esa realidad, de naturaleza esencialmente dinámica, va inventando y creando individuos y especies" [145].

143 *Ibid.*, pág. 266.
144 *Ibid.*, pág. 100.
145 *Ibid.*, pág. 109.

Le Roy considera como una señal impresionante en favor de esta hipótesis la coordinación sorprendente que establece el instinto entre el comportamiento de animales diferentes y hasta de especies distintas, como en los innumerables casos de parasitismo. Si la coordinación de las funciones orgánicas en los vivientes nos revelan esa unidad que se llama "cuerpo" ¿no nos invita a concebir una unidad de la vida la coordinación ampliada de las funciones interindividuales e interespecíficas? Esa unidad se caracterizaría por una "especie de impulso primitivo y común, una tendencia, un esfuerzo gradualmente abierto en abanico gracias a la invención de formas sucesivas a partir de un núcleo preñado de virtualidades, cuyo impulso original explicaría las homologías observadas en todas las líneas divergentes" [146].

Esta especie de alma biosférica tiene como cuerpo la tierra, a la que el autor considera como viva, "por lo menos en una de sus capas esféricas, es decir, en ciertos grupos generales de mecanismos, cuya correlación establece la unidad del conjunto" [147]. Es como una membrana viva extendida sobre una capa de fenómenos físico-químicos: desempeña un papel importantísimo en la tierra que se considera inanimada. Hay toda una serie de hechos biológicos, paleontológicos y hasta geológicos que revelan cada vez más claramente esa alma biosférica.

Los vivientes se conservan entre sí mucho más por su inserción común en la biosfera que por su contacto con su medio inferior, en el que el darwinismo antiguo buscaba principalmente las causas de sus encadenamientos. Las variaciones y mutaciones, tan difíciles de interpretar cuando se las estudia como casos individuales, se comprenden mejor cuando se las considera como resultado de los cambios producidos en la biosfera. Esto sin contar con que esta perspectiva convierte a la ciencia de la evolución en un incentivo para la estructuración de una sistemática general, de una especie de historia natural del cosmos, en que se daría preferencia al estudio de los efectos de grupo y de conjuntos —por ejemplo, las emigraciones— sobre los estudios localizados y especiales.

---

146 *Ibid.*, pág. 112.

147 *Les origines humaines*, pág. 362.

EL HOMBRE EN LA EVOLUCIÓN

La aparición del hombre en el transcurso de la evolución cósmica representa un grave problema, que ha preocupado a todos los pensadores, lo mismo espiritualistas que evolucionistas. Por lo mismo no ha faltado quien censure a Le Roy por parecer que no le daba especial importancia y que introducía al hombre sin más en la hornada general de los hechos biológicos, registrando el despertar progresivo de la inteligencia en los homínidos como quien comprueba un nuevo estadio funcional en un viviente cualquiera.

Es éste un ejemplo impresionante de *ignoratio elenchi,* del que no caen en la cuenta sus propias víctimas. Olvidan lo que expliqué más arriba, comentando a Tomás, sobre la naturaleza de la creación, una doctrina que acaso comprendía Le Roy mejor que sus críticos. "Cuando los metafísicos, dice, hablan de la creación del mundo, lo único que pretenden es que existe entre él y Dios un lazo de dependencia que cala hasta el fondo del ser" [148]. ¡Precisamente! La creación no es más que una relación [149]. Dice Le Roy que quiere buscar en el curso de los fenómenos "la prolongación creadora de la génesis universal". Eso precisamente. Descartes diría: *la creación continuada,* y Tomás: la relación creadora intemporal manifestada en el tiempo. Por eso aquella frase que añade Le Roy: "Ese acto creador podría prolongarse durante toda la duración observable", es una concesión. No sólo sería posible; es que es necesario. Desde el momento que admitimos que la creación es una relación tiene que durar lo que dure la criatura, o mejor dicho, envuelve a la duración junto con la criatura. Finalmente, señala el autor que en ese caso el actor creador "más que producir los seres y las cosas por una operación directa haría que se hicieran ellas a sí mismas". Con ello indica muy pertinentemente que, dado que la relación creadora sólo implica por parte de Dios inmutable una correlación puramente conceptual, o sea, una relación que sube y que no baja, sólo podemos concebir la aparición en la existencia del universo o de cualquiera de

148 *L'Exigence idéaliste,* pág. 235.
149 Cfr. supra, tomo I, pág. 316.

los fenómenos particulares que en él se desarrollan como una espontaneidad condicionada por la voluntad divina: *Dixit et facta sunt.* Aquí no ocurre nada que tenga el carácter de *fabricación.* Lo único que ocurre es que Le Roy concibe esta espontaneidad como una *invención* con respecto a la naturaleza general, así como ésta es pura y simplemente una invención divina. Ese carácter de novedad creada radica en el idealismo del sistema. Lachelier lo expresó junto con la relación entre lo nuevo y lo durable con estas palabras: "Una idea nace de nada, como un mundo". Y concluye nuestro autor: "La creación es un acto eterno en sí, que se nos manifiesta bajo las especies de la evolución cósmica". Todo esto es perfectamente correcto y se aplica automáticamente al caso del hombre. Al estudiar la evolución cósmica en la que está engranado el hombre, se estudia *la* creación y *su* creación sin necesidad de mencionarla expresamente, desde un punto de vista fenoménico. Nadie imaginará que M. Blondel niegue o quiera comprometer la idea de creación en el sentido más tradicional de la palabra, y, sin embargo, véase cómo resume su propia investigación sobre los orígenes del pensamiento: *Terra germinet cogitationem!* [150]. Y esos escolásticos protestones ¿han olvidado que su "Autor" por antonomasia dijo: *homo et sol generant hominem,* con lo que se salta la creación del alma pensante para relegarla a la carne y a las potencias cósmicas? Parece que Tomás debiera haber dicho: *Homo et sol generant corpus hominis.* Pero no lo dijo, y con razón, porque todo el ser humano, cuerpo y alma en bloque, constituye claramente el término de la generación carnal y está en continuidad con todo el movimiento del mundo [151]. Le Roy por su parte declara formalmente que aunque hay continuidad *genética* entre la animalidad y la humanidad, "existe discontinuidad *cualitativa* en el mismo seno y término de la continuidad genética" [152]. ¿Qué más puede desear una doctrina ortodoxa? Le Roy pone dos ejemplos, uno geométrico y otro físico. Tracemos desde la base hasta el vértice de un cono un plano de sección que determine círculos cada vez más pequeños: llega un momento en que pasamos del

150 *La Pensée,* pág. 315.
151 Cfr. supra, tomo I, pág. 350.
152 *Les origines humaines et l'évolution,* pág. 55.

círculo al punto sin la menor solución de continuidad. Lo mismo ocurre si calentamos o enfriamos un cuerpo poco a poco: de golpe cambia de estado; y sin embargo, hay continuidad. En una palabra, la continuidad no excluye la heterogeneidad. Así el biólogo puede asistir al continuo despertar de la inteligencia humana a través de sucesivas preparaciones sin negar por eso el hecho repentino de la "hominización", debida a una aportación metafísica que no compete a su ciencia.

Aquí toda insistencia es poca; pues es cierto que en este aspecto la opinión católica en conjunto no está a la altura de las circunstancias. El hombre constituye un fenómeno único en la naturaleza, pero está ligado a todos los demás y forma parte integrante de su historia. Podemos, pues, estudiar el hecho de su aparición, desde el punto de vista fenoménico, igual que estudiamos todos los demás. El que el hombre encierre algún elemento transcendente no cambia la cosa, pues el hecho de esa transcendencia pertenece a otro orden de cosas. Biológicamente es tan necesario explicar la inteligencia como todos los demás fenómenos vitales, pues se ejerce sobre la materia y brota en la terminal de los procesos físicos. Por consiguiente, en el aspecto fenoménico, deriva del mismo género de causas que todo lo demás.

Pero, en fin, Le Roy sabe tan bien como nosotros, que eso no es todo. En total opina él mismo que el caso del hombre es tan particular que su aparición marca una fase absolutamente nueva en el desarrollo de la vida sobre la tierra. Esa aparición sólo es comparable a la del primer fenómeno vital en el seno de la naturaleza inanimada. Y aun en este respecto Le Roy hablaría indudablemente de manera algo distinta que Bergson. Éste sitúa el verdadero corte en la aparición de la vida, puesto que a su juicio el pensamiento es algo que llega a "poner" la misma vida en el transcurso de su evolución, como quien pone un huevo. En cambio, Le Roy, de acuerdo con toda la tradición espiritualista, piensa que el pensamiento vino de otra parte. Y como el caso del hombre interesa a toda la naturaleza, dada la extensión universal de la raza humana y su impacto sobre todo el medio telúrico, se considera invitado a construir sobre la *biosfera* un nuevo piso de realidad, caracterizado por lo que constituye la misma característica del hombre: el pensamiento. Así surgió

la *noosfera*. Así el hombre domina la naturaleza sin ser un descastado ni un desarraigado. Sin abandonar el puesto que le corresponde en la naturaleza ocupa otro en la esfera de la reflexión, de la invención consciente y libre, del pensamiento propiamente dicho, en una palabra, en la esfera del espíritu. Por consiguiente, desde el punto de vista de su origen es preciso imaginar un fenómeno *sui generis* de transformación vital que afectó a todo el bloque biosférico: una *hominización* de la vida. Ésta constituyó la última fase de la evolución creadora y su más alta culminación [153].

Después de esto, se puede pensar que se acabó el período de verdadera invención vital y que la vida infrahumana en su estado actual está casi total y definitivamente reducida a hábitos, mecanizada, materializada, de forma que ahora la interpretación físico-química desempeña un papel preponderante, lo cual no hubiese ocurrido en el período de activa explosión y prolificación de nuevas especies. Entonces predominaba el psiquismo: sus iniciativas constituían el verdadero potencial del progreso y por lo mismo su verdadero principio explicativo.

EXPLICACIONES PARTICULARES

En vista, pues, de que le está permitido al pensador estudiar dentro de una rigurosa continuidad biológica el caso particular de la *hominización*, Le Roy se lanza de lleno. Está dotado de gran perspicacia y cuenta con la colaboración estrecha del eminente biólogo P. Teilhard de Chardin, y se dedica a barajar hipótesis. Según él, el binomio asociado cerebro-mano fue determinando en el pre-hombre, mediante las reacciones mutuas de estos dos órganos, la hominización propiamente dicha, es decir, el despertar de la reflexión con ocasión de los obstáculos y de las necesidades de la vida. Este despertar se hizo progresivamente, sin cortes observables, igual que en el niño que va creciendo y abriéndose a la inteligencia a través de la experiencia. La inteligencia fue fraguando, pues, a base de experiencia manual, técnica defensiva, ofensiva y fabricadora, que estimulaban la reflexión y que dieron origen luego a una técnica nueva, la del len-

153 *Ibid.*, pág. 46.

guaje, y a objetos nuevos, como las imágenes mentales y los conceptos. Así se añadiría al hecho de la hominización de la conciencia el de la hominización del lenguaje animal y el paso de la vida gregaria a la vida social.

Continuando su estudio sobre la evolución humana Le Roy esboza un cuadro en que expone los progresos de la civilización en el doble aspecto de la especulación y de la técnica. Al llegar al cristianismo destaca con fuertes trazos su carácter excepcional. "Durante largos siglos se fue operando en las profundidades del alma israelita un proceso religioso extraordinario, único, dentro de un cauce de moralidad y espiritualidad progresivas... Y de golpe, el espíritu nuevo, incubado secretamente por ese trabajo secular surgió perfecto en una intuición suprema que conquistó el mundo y transformó a la humanidad" [154]. No se olvide que el autor se sitúa aquí igual que antes en el punto de vista de la continuidad fenoménica, no de las causalidades transcendentes. En ese aspecto la revelación no es en realidad más que una intuición; una intuición que en este caso bebió en la misma fuente divina la conciencia humana del Hombre-Dios.

MATERIA Y ESPÍRITU; ALMA Y CUERPO

La materia plantea un problema para todo idealista consecuente, suponiendo que no se resigne a aceptar un dualismo embarazoso. Después de definir el ser como una idealidad creciente, como un impulso de carácter psíquico, como una invención, no le queda más remedio que definir la materia como un abotargamiento, una somnolencia, una mecanización del espíritu, cuyo prototipo es el hábito, "residuo de una finalidad muerta", víctima de la ley del menor esfuerzo, del desgaste mínimo, una ley consagrada por las leyes físicas. Así podrá superarse el dualismo materia-espíritu, conservando, sin embargo, la materia sus propias leyes y caracteres específicos, en concreto la ley de la repetición, conforme a la fórmula del determinismo y la ley de dispersión y de caída, expresada por el principio de Carnot. Aquí se reproduce con leves retoques la concepción bergsoniana.

---

154 Cfr. *Ibid.*, pág. 2.

En este sistema se explica la acción directora de lo psíquico sobre lo físico por una acción de puesta en marcha, que sin crear fuerza determina su empleo en un sentido dado. Para prevenir la objeción de que "hace falta una componente, por pequeña que sea, recurre a una especie de selección de acontecimientos elementales, algo así como el demonio de Maxwell". Es una solución que se permite el idealismo, pero que el hilemorfismo tomista hace perfectamente innecesaria, como se sabe [155].

En definitiva, Le Roy propugna un neovitalismo adaptado a su metafísica dinámica e idealista, pero sin admitir ninguna *fuerza vital* al estilo de Bichat, pues sólo ve en ella una abstracción realizada, a la que se atribuye indebidamente una "virtud operatoria" más o menos caprichosa, más o menos capaz de interrumpir o contrariar el determinismo físico-químico. Esa suposición equivaldría realmente a renunciar a la ciencia, como dijo Claude Bernard. Pero esto no se opone en nada a la función del espíritu dentro de la naturaleza, siempre que no se lo conciba como una *cosa,* como algo empírico, sino como una idea, como una dirección, como una tendencia al progreso, en sentido inverso al de la materia. Entonces el alma se convierte en una superrealidad, en vez de quedarse en pura subrealidad o en simple dato abstracto [156]. La palabra vitalismo significa solamente que la "vida es *transmecánica:* que es el carácter de conjunto de cierto movimiento de los fenómenos físico-químicos". Está clara la afinidad de esta concepción con la tomista, la cual distingue la idea de *forma* de la idea de fuerza y sólo ve en la forma un principio director, un "sentido de marcha". La única diferencia está en la metafísica general en la que se inserta el caso particular de la vida.

PENSAMIENTO INTUITIVO Y LIBERTAD

Sería interesante analizar los dos volúmenes preñados de ideas y de hechos que consagró Le Roy al pensamiento intuitivo. Pero no

---

155 *Ibid.*, c. 4 y sig.

156 Cfr. A.-D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* págs. 178-179, Bloud ed.

podemos entretenernos en ese estudio, que no está relacionado directamente con nuestro objeto. El que se decida a leer atentamente el texto que sigue verá que cada palabra es un rayo de luz que ilumina su doctrina y revela casi totalmente su carácter: Pensar intuitivamente es "volver de la abstracción y de la desarticulación estéril (aristotélica) al continuo concreto, fluido, heterogéneo, múltiple; es instalarse en el interior del devenir y reconocer doquiera el cambio como realidad primordial, sustancial por sí misma...; es descender a las secretas profundidades de las cosas, hasta el punto en que el ser se confunde con la acción, en que coinciden la existencia y el pensamiento...; es penetrar hasta el nervio vital de la realidad captada en su movimiento de generación íntima, en vez de quedarse de puertas afuera, como nos deja el análisis por conceptos, limitándose a abordarlo a distancia y a tomar ciertas vistas superficiales e instantáneas" [157].

No hay que añadir una palabra a este texto: es clarísimo, ya que no convincente. Evoca las críticas bergsonianas y se presta a las mismas observaciones, que no podemos repetir aquí [158].

Le Roy afirma categóricamente el libre albedrío, pero dentro de un determinismo empírico intangible. "No cabe duda de que nada puede romper jamás en el curso de los fenómenos la universalidad de un determinismo cuya afirmación de principio se impone como postulado esencial de la ciencia, lo mismo por el análisis de las condiciones del pensamiento como por la incesante comprobación experimental." Podría parecer que con esta manera de hablar reproduce la afirmación de Kant y destierra fuera de nuestra experiencia el libre albedrío, relegándolo al mundo de los noúmenos. Pero no hay nada de eso; véase cómo sigue: "Pero ¿cuáles son los factores de ese determinismo? Uno de ellos pudiera ser la libertad" [159]. Por consiguiente, Le Roy sólo quiere decir que todo ocurre como debe ocurrir, dado el complejo de circunstancias, libres o forzadas; y eso es totalmente cierto, pues equivale a afirmar que lo que es es sin poder dejar de serlo.

157 *L'Exigence idéaliste*, pág. 145.
158 *La pensée intuitive*, tomo I, pág. 153.
159 Cfr. supra.

Con razón puede añadir el autor: "A decir verdad, el hombre no posee ningún poder para crear energías físicas". Ya sabemos que eso no es preciso en absoluto para el ejercicio del libre albedrío. Y añade juiciosamente Le Roy: "Sólo que las energías físicas no bastan a determinarlo todo". En efecto: en particular no determinan su propia dirección, que depende de la *idea* y no de la *fuerza*. Precisamente pone en primer plano Le Roy la autodeterminación del pensamiento reflexivo, que considera afín a los hechos de invención y que sólo le parece poderse esclarecer "dentro de una perspectiva idealista". ¡Conforme! La expresión "perspectiva idealista" es lo bastante elástica como para que quepan en ella muchas tendencias. También vimos cómo en el tomismo se descubren perspectivas idealistas.

EL PROBLEMA DE DIOS

Queda el problema esencial, en el que Le Roy, católico práctico, adopta una postura algo penosa, a pesar de estar fundamentalmente de acuerdo con el conjunto de sus correligionarios. En un librito que lleva el título de este epígrafe, al abordar las pruebas clásicas de la existencia de Dios, parece aguzar su ingenio para descubrir la forma de comprenderlas mal, en vez de esforzarse, como hubiera sido lo propio y provechoso, en hacer ver su alcance y en qué sentido había que tomarlas para eso, no sólo en la filosofía tomista y cartesiana de donde derivan, sino en las demás. Un trabajo así hubiera sido de provecho; en cambio, el empeño por denigrar no conduce a ninguna parte.

La forma en que interpreta las *cinco vías* demuestra una estrechez realmente chocante. No faltan los malentendidos. Muchas veces no hace más que repetir a su modo lo mismo que acaba de excluir. En todo caso le hubiera bastado un minuto de reflexión para abrir las puertas al comentario inteligente, en vez de dedicarse a cerrarlas. Trata a Tomás y a todo el aristotelismo como se trataría a un colegial a quien se le coge en una equivocación. Le Roy olvida: 1.º que el sistema que él pretende introducir en sustitución del antiguo no se impone a nadie; 2.º que las pruebas de Dios no dependen del aristotelismo, aunque hayan tomado de él su estructura

conceptual y sus formas lógicas. En realidad, estas pruebas aprovechan elementos que se imponen a todo el mundo, lo mismo a los idealistas que a los dinamistas y demás *istas*. Por ejemplo, la prueba del movimiento se aplica igualmente dentro de una concepción dinamista de la materia como dentro de una concepción estática, pues se funda en relaciones que son idénticas en uno y otro caso, por más que se defina de diferente manera el fundamento de esas relaciones. Y lo mismo ocurre en todo lo demás.

Realmente la crítica de Le Roy no es seria, y es una lástima por tratarse de lo que se trata. Y no vale decir que de ordinario nadie cree en Dios por razones de ese tipo, pues generalmente se cree por razones muy parecidas, y de unas a otras no hay más que un paso. Además que el creyente necesita saber que cuenta con el apoyo de la razón y no con una colección de paralogismos.

Es muy cierto que Le Roy se ofrece en el acto a abrirnos un camino nuevo, perfectamente practicable. Pero sus consideraciones resultan demasiado personales para presentarlas a todos los espíritus que buscan a Dios, y hay que reconocer francamente que no brillan por su claridad.

Nótese una vez más que los asertos de nuestro filósofo no están en este punto exentos de contradicción. Le Roy acusa a los clásicos de que hablaban "el lenguaje de un sistema y en función de un sistema, y por consiguiente, dice, más que probar a Dios lo que hacían era experimentar su propio sistema" [160]. Y más adelante [161]: "Los argumentos fundamentales que siempre son los mismos en el fondo, deben traducirse e interpretarse sucesivamente en todos los sistemas, ya que cada sistema representa una experiencia del pensamiento que manifiesta un aspecto nuevo de la realidad". ¡Eso es hablar con sensatez! Si se aplicase este principio tan amplio a todas las discusiones y a todos los problemas veríamos aproximarse muchas tesis antagónicas. Pero entonces, si todos los argumentos son idénticos en el fondo, ¿por qué no descubrir ese fondo en su misma traducción, en vez de trabucarla de forma que peligre el mismo fondo a los ojos del lector?

160 *L'Exigence idéaliste*, pág. VI.
161 *Le problème de Dieu*, pág. 79.

Añadamos una observación que no carece de importancia. Estima Le Roy que los argumentos clásicos y no clásicos "más que probar la existencia de Dios lo que hacen es determinar sus atributos una vez admitida su existencia". Esto puede valer tratándose de tal o cual, que aferrándose a Dios con la fe del carbonero o con una fe más consciente, se entera por argumentos muy sabios de que Dios es el primer motor del universo, el punto de confluencia de sus fines o la identidad entre la inteligencia y lo inteligible. Pero considerando el valor de las cosas en sí mismas la verdad es la inversa. Los argumentos tienen por fin mostrar por medio de diversas confluencias analíticas —como las *cinco vías* de Tomás— la necesidad de cierta función central sin la cual sería ininteligible el conjunto de la experiencia. Si se supone que esa función se cumple —y así lo exige la evidecia de los resultados— queda demostrado que existe Dios. En este proceso racional se ve que los atributos de Dios aparecen en el punto de partida y no en el término. Ellos representan con relación a Dios lo que Tomás llama el *quid nominis*. ¿Qué entendemos cuando hablamos de Dios? Un principio que desempeña tal o cual función. Si se demuestra con certeza que se desempeñan esas funciones —pues así nos lo atestigua la realidad ambiente—, entonces es cierto que existe Dios. En cuanto a definir sus atributos *en sí*, ni es ese el objetivo de la argumentación ni es posible hacerlo de ninguna manera, pues Dios no se define. A Dios se le "nombra", que es cosa muy distinta.

No insistamos. Terminemos más bien con un signo de admiración por la labor tan meritoria, abnegada y fecunda de nuestro filósofo. Le Roy fue un pensador original, profundo y de una erudición científica vastísima. Su inspiración esencial le viene evidentemente de su mentalidad católica muy firme y práctica. Pero esto no quita que procediese como filósofo independiente, muy celoso de la autonomía de las disciplinas filosóficas. Y así lo demostró. Y ese es precisamente un motivo para reivindicarlo en favor de nuestra tesis. Pocos pensadores hicieron una demostración tan convincente.

XII. EL PRAGMATISMO DE WILLIAM JAMES

Fue un filósofo hijo de otro filósofo. William James heredó de Henri James la afición al estudio y las tendencias religiosas del espíritu. Nació en New York en 1842; murió en Cchocoma, New-Hampshire, en 1910; le vemos doctorado en medicina en Harvard en 1869, después de una educación preparatoria recibida sucesivamente en Londres, París, Boulogne-sur-Mer y en Ginebra. Enseñó primeramente fisiología, después filosofía; Harvard contrató sus servicios como profesor de filosofía en 1885. Ya en 1880 se dio a conocer por su memoria sobre el *Sentimiento del esfuerzo*, que le conquistó gran admiración. Todos comprenden que se trata de Biran, cuyas ideas analiza y critica con gran sagacidad y con un brío notable. Publicó en francés la traducción de varios artículos con el título: *La volonté de croire et autres essais*. En 1890 apareció otra obra mucho más importante: *Los principios de psicología*. Siguió luego un *Compendio de psicología* y *Pragmatismo*, con un prólogo de H. Bergson, la *Filosofía de la experiencia*, la *Inmortalidad humana* y por fin *Variedades de la experiencia religiosa* (1902), traducida por Abauzit en 1906.

Como acabamos de ver, W. James llegó a la psicología a través de la fisiología. Estudiando el alma en el laboratorio "encontró, dice Émile Boutroux, que lo que allí se estudiaba no era el alma, sino el medio fisiológico en que despliega su acción. Era la casa, no el inquilino". Desde entonces se puso a restaurar la psicología propiamente dicha, y por la misma experiencia llegó a la religión, que ya constituía para él como una herencia.

Paralelamente se había producido en su espíritu otra clase de reacción en punta contra el idealismo, el racionalismo, el monismo materialista o abstracto que reinaban entonces en los medios filosóficos y que iban directamente contra su inclinación a la experiencia individualizada y por lo mismo cambiante. Su enemigo capital fue la "superstición monista". En cambio, se sintió conquistado por la doctrina indeterminista y de tendencia pluralista de Renouvier. El libre albedrío "tomado en serio" por el maestro francés, su creencia

en "comienzos absolutos", en estados nuevos e irreductibles de la realidad respondían a su más decidida inclinación intelectual: ellas van a guiarle en sus investigaciones psicológicas. Así llegará a una concepción de la inteligencia y de la realidad tan distante del monismo idealista como del determinismo materialista, siguiendo un camino puramente personal: el *pragmatismo.*

EL PRAGMATISMO

Se ve bastante claro el camino que fue conduciendo a James hacia la estructuración de su sistema. El nominalismo reinante pretendía que los conceptos no eran más que palabras en que se recogían percepciones distintas; pues, como dicen los nominalistas, toda realidad es particular e individual. Pero responde James: razonar así es suponer que el concepto tiene la obligación de parecerse a la realidad, cuando basta que nos conduzca a ella.

He ahí el germen del pragmatismo. La verdad de los conceptos no es una verdad fundada en la semejanza, sino en su valor práctico. La verdad es *instrumental,* es decir, que sirve para dirigirnos a través del caos de los hechos, para conducirnos a nuestros fines, para preparar los éxitos de la acción por acertados encadenamientos ideológicos. "La verdad es una forma de bien, y no una categoría aparte." "Lo que más nos conviene creer: he ahí el equivalente perfecto de una definición de la verdad."

No se llame nadie a engaño sobre el sentido de estas fórmulas. No son ninguna declaración de escepticismo. James cree en la verdad de todo corazón, sólo que la define por sus efectos, por estimar que sólo así puede tener un sentido compatible con el valor exclusivo de la experiencia. No cree en "leyes" que existan en sí y que sólo estén esperando a que las descubramos. Para él una verdad es una proposición que nos permite esperar un hecho con seguridad o provocarlo con suficiente certeza. Y eso lo considera no como una *consecuencia,* sino como la misma verdad. No se trata de conformarse con algo que ya existía, sino de un contacto feliz con lo que va a ser, con lo que va a colmar la tendencia que tenemos a construirnos nuestra propia existencia. Es una tendencia hacia el porvenir, y no hacia el pasado ni el presente: esa es la línea de la verdad. Decir, por ejemplo, que

la sal es soluble en el agua equivale a decir que si la echamos en agua podemos esperar que se disolverá y que así podremos sazonar o salar ciertos líquidos; pero con eso no queremos proclamar que el universo esté constituido de forma que tenga que disolverse la sal, pues eso no lo sabemos. Se trata de un pronóstico y de una receta, no de un principio, a no ser que se prefiera llamar principios a "los modos mentales de nuestra adaptación a la realidad" [162].

Pero no hay miedo de que al reducir así la verdad a la utilidad olvide James que la utilidad ha de estar de acuerdo consigo misma y que debe traducir la concordancia de las ideas entre sí [163]. ¿Entonces cabe entenderse? Es muy cierto que la verdad no es un puro ente *en sí,* sino una relación en la que tienen una parte importante nuestras necesidades de todo orden. Pero la parte decisiva corresponde a nuestras exigencias intelectuales, y sobre este punto es donde podría entablarse la discusión. Para los pragmatistas la utilidad de la cohesión racional no es más que una de tantas, que acaso deba subordinarse a otras. Así queda ambigua su doctrina, por lo que no puede satisfacer el sentimiento común de las inteligencias.

Difícilmente admitirá nadie que la verdad no es algo que *descubrimos,* sino algo que *inventamos.* Lo que descubrimos y que ignorábamos antes no es la verdad, sino la realidad, dice James, quien considera esencial esta distinción. En cambio, desconoce la distinción tomista entre la verdad *objetiva,* que expresa las relaciones inteligibles recíprocas de las realidades, y la verdad *formal* o interna, que expresa la conformidad de nuestra inteligencia con esas realidades. Y es que James no veía que lo real era hijo de un Pensamiento encarnado en la realidad y ofreciéndose así a otro pensamiento que participa del primero, y en el cual se refleja la realidad. Esta metafísica de la verdad está ausente de sus cuadros, por razón del "empirismo radical" en que se encastilló. Indudablemente, dice, lo real es independiente de nosotros: es algo que es o que no es; en cambio, la verdad es obra nuestra, es una invención, como puede serlo cualquier máquina nueva, como un microscopio o un telescopio para ver, una palanca para levantar pesos, unas tenazas para coger objetos.

---

162 *Ibid.*, pág. 106.

163 Cfr. *Pragmatism*, págs. 76-77 y 194, Londres, 1907.

No por eso ha de pensarse que la verdad es algo arbitrario, como no es arbitraria una buena herramienta; pero resulta más relativa que en la misma teoría de Kant; pues, mientras éste decía: la verdad depende de las formas de nuestro espíritu, James añade: y del empleo de esas formas. Así se podrían haber obtenido los mismos resultados con "verdades" diferentes; igual que puede tallarse la madera con un cuchillo o con una gubia. Para ello hubiese bastado que nuestra adaptación a la realidad se hubiese desarrollado en otra dirección siglos atrás. ¡Esto dista un rato de las *verdades eternas* a la moda de Malebranche!

En este sistema resulta tanto más fácil de concebir esa posibilidad de diversos modos de adaptación cuanto que en él se renuncia a racionalizar el universo en su conjunto y se acepta la idea de que puedan existir corrientes distintas irreductibles unas a otras, sobre todo a base de ciertos principios simples que preconizan los filósofos sistemáticos. Así para James la idea de verdad forma un bloque con la de realidad, aunque se distinguen. El pragmatismo y el pluralismo proceden de una misma fuente.

De ahí proviene también que James confiera valor de verdad a los estados de conciencia. Éstos representan, a su juicio, lo principal de lo que llamamos objetividad, y no ese sombrajo de entes *en sí* que montan de ordinario ciertos filósofos que pretenden ser realistas. "Un estado de conciencia completo, es decir, un objeto pensado, más la actitud del sujeto frente a él, más el sentimiento del yo que adopta esa actitud constituye un fragmento de experiencia personal, que puede parecer insignificante, pero que no por eso resulta menos concreto y sólido, mientras que el *objeto* considerado aisladamente no es más que un elemento abstracto y hueco. El estado de conciencia puede representar tal vez un hecho inimportante, pero es algo lleno, incorporado a la categoría de las realidades auténticas, de las energías que mueven el mundo: es una malla de la red que forman entre sí." "La realidad concreta se compone exclusivamente de experiencias individuales. Estudiar el mundo sin tener en cuenta las aspiraciones y los sentimientos diversos de los individuos es como

servir la carta en lugar de la comida. La religión no comete ese error" [164].

Dentro del mismo sujeto, dice James, debe concederse menos importancia a la razón razonante y más a la experiencia integral, que es la que pone en juego todas nuestras facultades. La razón no tiene necesariamente la llave de todos los misterios; también la sensibilidad y nuestras tendencias afectivas tienen la misión de informarnos sobre las cosas. Cuando yo deseo una cosa, esa cosa tiende a existir por el mismo hecho de desearla yo, y mi mismo deseo es un testimonio a su favor. Generalizando: debemos darnos cuenta de que siempre y en todas partes el deseo, las aspiraciones, las necesidades tienen relación natural con el ser. "La única razón real que puede inducirme a pensar que va a producirse un acontecimiento es que haya alguien que desee que se produzca" [165].

Por aquí se ve que cualquier concepción del universo ha de tener muy en cuenta lo que pasa en el interior de las conciencias. En realidad eso es lo que constituye el universo. El verdadero cosmos es aquel en que podemos vivir y realizar nuestras tendencias. Y si ese mundo es moldeable, entonces somos nosotros los que podemos realizar su verdad mediante nuestra acción. Esto se hace mucho más comprensible cuando ese mundo dispone de fuerzas que podemos utilizar a nuestro favor. Al unir nuestro esfuerzo al de ellas podemos ayudar a que el universo nos ayude; podemos adaptarlo a nuestra vida, ajustándonos nosotros a la suya.

Aquí aparece el mundo espiritual que tanto obsesionaba a nuestro filósofo. Antes de seguirle en ese terreno, vamos a precisar más el *pluralismo* que mencioné hace un momento. Éste toma formas variadas en las diferentes filosofías que lo adoptan. Para James significa que existen muchas combinaciones entre las cosas que constituyen el objeto de nuestra experiencia, pero sin formar por eso una unidad que satisfaga a nuestras tendencias racionales. El mundo no es necesariamente un *cosmos*. Más bien aparece en parte caótico, con ciertas tendencias locales a la organización. James lo concibe como una realidad "desarticulada, hecha de olas que se suceden en fila

---

164 *Ibid.*, pág. 218.

165 *Les variétés de l'expérience religieuse*, pág. 416.

india y en las que van nadando seres finitos". "Entre esa realidad y la lógica, añade, no hay punto de contacto"[166].

Esto es precisamente lo que le echan en cara los filósofos amigos de las disciplinas racionales. Alfred Fouillée crítica con energía esa teoría que "quiere renunciar a esa ascensión del pensamiento filosófico en la que escalamos las últimas cimas, desde donde podemos dominar todo el horizonte". No puede tolerar la idea de "ese universo pluralista hecho de piezas sueltas y de trozos inconexos, esa pésima tragedia compuesta de episodios esporádicos, como la que criticaba Aristóteles... No hay conciencia posible, ni por consiguiente inteligencia posible, si no reducimos la infinita plasticidad a la unidad infinita"[167].

Ese universo pluralista ¿es finito o infinito? ¿Quién lo sabe? ¿Por qué no podría ser sencillamente indefinido, es decir, inagotable e intotalizable para nosotros? Este filósofo enamorado de la experiencia móvil aborrece lo mismo la infinitud como la finitud perfectamente delimitada. Pero lo que más le molesta es el infinitismo, donde se ahoga y parece anularse la vida individual y concreta.

Con estos sentimientos James acoge con entusiasmo una obra de Fechner en que se considera la tierra como un todo independiente, como una especie de organismo animado por un principio espiritual, algo así como un alma divina. James se encuentra a sus anchas en ese mundo humano, limitado, hecho a nuestra escala, con sus fronteras bien definidas y su estructura familiar, que podemos esperar llegarlo a descifrar un poco y utilizarlo sin demasiadas decepciones. Evidentemente, nosotros formamos parte de ese mundo; de él vivimos; él está hecho a nuestra imagen y nosotros a la suya.

No es seguro que James se estacionase definitivamente en esta teoría; pero el hecho de que la encuentre de su gusto es un síntoma clarísimo de sus tendencias, y ya veremos que su concepción del mundo espiritual presenta rasgos muy parecidos.

---

166 *L'Idée de vérité*, pág. 69.
167 *A plural univ.*, pág. 212.

LA RELIGIÓN

James elaboró una teoría sobre la fe en consonancia con su filosofía pragmatista. Dice que la fe es necesaria como base del conocimiento, pues sin ella no podría justificar sus postulados, ya que su valor sólo se comprueba mediante su puesta en práctica. Pero ¿cuándo adquiere valor de verdad? Cuando la sanciona el éxito, igual que la hipótesis que aventura el científico como instrumento de trabajo. Así, pues, la fe metafísica o religiosa será tanto más verdadera cuanto inspire una conducta más en armonía con todo el curso de la experiencia y cuanto más contribuya a mejorarlo y a influir en él beneficiosamente.

Eso es lo que constituye el valor de una idea como la de Dios. "Esta idea carecería de sentido real para nosotros si no implicase ciertas cosas concretas que podemos sentir y hacer bajo su inspiración, que no haríamos ni sentiríamos si Dios estuviese ausente de nuestras conciencias." En esto radica también el valor eminente de la experiencia religiosa. Hay, dice, un intelectualismo religioso y un pragmatismo religioso: éste es el único que vale. El intelectualismo pretende captar las realidades religiosas mediante la razón lógica y la observación de las realidades exteriores; pero fracasa y entonces vuelve la espalda a la verdadera experiencia. Ésta es sobre todo de orden psicológico. Con eso no pretende excluir la historia ni la antropología, sino que eso no es de mi competencia, dice James, ni es lo esencial. De hecho todas las religiones comienzan con la vida personal de ciertos genios religiosos y derivan de ella. Por eso el estudiar la religión en el individuo es irla a beber en su fuente.

Como notó Bergson, sería un error garrafal creer que en las *Variedades de la experiencia religiosa* James sólo se propuso trazar la psicología de los estados religiosos sin preocuparse de su valor objetivo. Precisamente ese es el valor que le interesa. Ahí se zambulle como a la busca de perlas o, para emplear la hermosa frase de Bergson, "James se asomaba al alma mística como nosotros nos asomamos al balcón en un día de primavera para sentir la caricia de la brisa" [168]. Así su psicología desembocó en metafísica religiosa. La reli-

168 *Esquisse de l'interpretation du monde*, págs. 206-207.

gión produce por sí misma un sentimiento de gozo y de luminosidad interior y aporta consecuencias felices para la vida individual y colectiva; es un aumento de vitalidad y una defensa de la vida, una garantía de progreso y una salvaguarda. No es poco esto para apreciar su valor desde un punto de vista pragmático. Si la medimos por el sentimiento que tiene de ella el alma religiosa, vemos que ésta está plenamente convencida de la objetividad de lo que experimenta, es decir, de su relación con una realidad superior que actúa al mismo tiempo en ella y en el mundo. Sólo que ese sentimiento solo ofrece garantía absoluta para el que lo experimenta; pero presenta indicios eminentemente favorables en la profundidad de los efectos que produce esa creencia, que lleva a los grandes místicos a las alturas del verdadero heroísmo, y además en las esperanzas que da respecto al progreso de la vida y hasta de su culminación en la salvación del mundo. Es, pues, perfectamente razonable dar fe a la validez de semejantes experiencias, siempre que las creencias en cuestión puedan encajar en las verdades ya adquiridas, lo cual además forma parte de las consecuencias fructuosas de que se trata, como reconocí al hablar de la verdad en el sentido pragmático.

Al tratar de determinar de una manera más concreta el objeto religioso cuya realidad reconoce aquí James, nos encontramos con toda una gama de variables e imprecisiones. Véase cómo se explica al fin de su trabajo el autor de *Variedades de la experiencia religiosa*: "1.°: el mundo visible no es más que una parte de un universo invisible y espiritual de donde le viene todo su valor; 2.°: el fin del hombre es la unión íntima y armoniosa con ese universo; 3.°: la plegaria, es decir, la comunión con el espíritu del universo, sea Dios o solamente una ley, es un acto que no deja de producir su efecto, encarnado en un flujo de energía espiritual que puede modificar sensiblemente tanto los fenómenos de la naturaleza como los del alma".

Unas conclusiones bastante eclécticas. James no aspira a una unidad religiosa más estrecha entre los hombres; sus mismos principios se lo vedan, puesto que "no hay dos individuos que se enfrenten con las mismas dificultades: no sería justo imponerles las mismas soluciones". Así, pues, cada uno "debe atenerse a su experiencia personal y respetar la de los demás".

Con todo, olvidando por un momento las creencias particulares para remontarse a lo universal, James encuentra como denominador común positivo de todas las experiencias religiosas este fondo general, cuya realidad no puede ponerse en duda: "el hecho de que el yo consciente está identificado con un Yo mayor del que le viene su salvación". Más allá cabe poner una supercreencia que precise más el objeto religioso. El mismo autor aventura la suya: "Existe una zona que podemos llamar mística o sobrenatural. Dado que nuestras aspiraciones hacia el ideal tienen sus raíces en esa zona, tenemos vinculaciones más profundas con ella que con el mundo visible; pues esas aspiraciones hacia lo más alto forman el centro de nuestra personalidad. Pero ese mundo invisible no es sólo ideal, sino que produce sus efectos en el cosmos sensible. El yo finito se va transformando en virtud de su comunión con lo invisible hasta convertirse en un hombre nuevo y regenerarse, y esa su regeneración al par que modifica su propia conducta repercute en el mundo material. Ahora bien ¿cómo podemos rehusar la categoría de realidad a lo que produce tales efectos en el seno de otra realidad? Los cristianos dan el nombre de Dios a esa realidad suprema... El hombre y Dios mantienen relaciones mutuas. Al abrirse a la influencia de Dios el hombre realiza su más alto destino. En este fragmento de la realidad universal que constituye nuestro yo se efectúa un avance hacia el bien o hacia el mal, según que obedezcamos o resistamos a la voluntad de Dios" [169].

Y añade James: "En el hombre religioso esta acción se extiende más allá de su propio yo. Él cree, y si es místico *sabe* (el subrayado es del autor), que tanto el universo entero como él personalmente están seguros en las manos paternales de su Dios... La existencia de Dios constituye para él la garantía de un orden ideal que debe durar eternamente".

Esta es la *hipótesis fecunda* de que hablé anteriormente. Como observa el autor, es una *supercreencia* audaz, pero casi universal. "Generalmente se la pretende fundamentar sobre una filosofía; pero en realidad es la fe la que fundamenta a la filosofía". He aquí una de-

---

169 *La Pensée et le Mouvant*, pág. 272.

claración hecha a nuestro gusto, pues precisamente intentamos ensalzar la acción de la fe cristiana sobre la filosofía.

Sin embargo, James no cree evidente la unidad de Dios, dadas las razones en que la motiva. Basta que toda alma religiosa se sienta dominada por un Yo superior. El universo espiritual pudiera estar poblado por un número X de esos Yo y carecer de unidad absoluta. James no sostiene categóricamente esta hipótesis, pero la considera conciliable con la experiencia religiosa tal como él la entiende, y en realidad se inclina en favor de ella. A su juicio, este pluralismo le permite resolver más fácilmente el terrible problema del mal. Dios hace lo que puede; pero no lo puede todo, puesto que ni está solo ni es único. Es simplemente el *primus inter pares* y colabora con nosotros en el esfuerzo por eliminar el mal y acrecentar el bien.

Respecto a los atributos divinos la metafísica de James es de una pobreza rayana en miseria. Digamos que es el cero absoluto de la metafísica. Para James no presentan el menor interés los atributos con que la teodicea tradicional suele coronar a Dios, en vista de que no le sirven para nada en la vida práctica. Es increíble la ceguera de James a este respecto. Escribe: "La *aseidad* de Dios, su necesidad, inmaterialidad, indivisibilidad, su indeterminación lógica, su infinidad, su personalidad metafísica, sus relaciones con el mal, que Él permite sin crearlo, su suficiencia, su amor de sí mismo y su absoluta felicidad: francamente ¿qué importan todos estos atributos para la vida del hombre? ¿Qué le importa al pensamiento religioso que sean verdad o mentira, dado que no influyen para nada en nuestra conducta?" (*Variedades*, 445). Francamente, digo yo también: parece increíble que se pueda hablar de cosas tan serias con tanta ligereza. ¡Id a contarle a Santa Teresa o a Santa Catalina de Siena que la felicidad de su Dios, su plena autosuficiencia, su irresponsabilidad activa con relación al mal, su pura inmaterialidad, su infinidad, etc., son cosas de poco más o menos, y que en nada cambian sus estados de conciencia! Y esa "simplicidad" a la que alude el buen James con un dejo de ironía ¿acaso no constituye el ideal de esa armonía interior de las almas grandes que unifica de un solo impulso vital los dones más dispares y las virtudes al parecer más antagónicas? Poco supo comprender a los místicos este su pretendido amigo si creía que se podía decir de ellos: "El gozo que experimentaban ante la vista

de los fenómenos (en este caso el sentimiento de la presencia de Dios) no deja lugar a la exigencia teórica de averiguar de dónde vienen" (*Will to believe,* 136). Y sin embargo, el amor quiere saber todo cuanto afecta a su objeto, y cualquier información que logra sobre él le colma de gozo.

Se cae de su peso que si se establece el pluralismo de la divinidad, por fuerza han de repartirse también los atributos divinos. Las sabidurías se suman; los poderes se completan; las bondades colaboran. En el campo del conocimiento se llega a una "pluralidad noética", a un "conocimiento encadenado", es decir, que todo el material cognoscible del mundo llegará a conocimiento de uno o de otro de los *superhumanos,* pero ninguno alcanzará a conocerlo todo y menos con un solo acto, como pretende la teología [170].

Debemos decir que en estas materias fluctuaron mucho las ideas de James. Cada vez habla según la impresión del momento. Los mismos principios de su filosofía apenas le permiten tener principios fijos. Aferrado al sujeto cambiante hubo de ir modificando al son de sus propias fluctuaciones su visión objetiva de las cosas.

A veces, hablando del destino, dice que para él el paradero definitivo de cada individuo tiene sólo una importancia secundaria. El mundo visible y sobrenatural no nos garantiza por sí mismo la permanencia de ningún hecho concreto, sino la presunción general de que se salvaguardará eternamente el elemento de valor que poseen las cosas. Nuestros propios fines ideales no están ligados indisolublemente a nuestra propia existencia. Si podemos cerciorarnos de que *alguien* velará siempre por ellos, acaso podríamos resignarnos a ver su suerte en otras manos. Sin embargo, es comprensible el deseo humano de asistir personalmente a su realización. La cuestión queda abierta [171]. De hecho James creía en la supervivencia; a ello le inducían poderosamente las experiencias místicas —y también espiritistas—. Y así, llegado el momento de su muerte, se enfrenta con ella como con una experiencia suprema con la que espera aprovechar a los suyos.

---

170 *Les variétés de l'expérience religieuse,* pág. 428.
171 *Some Problems,* págs. 129-130.

Haciendo el balance general, William James poseía un alma apasionada e inestable, pero de una sinceridad conmovedora. Por desgracia, aportó un espíritu americano a cuestiones demasiado elevadas para debatirse a ese nivel. Su contribución a la psicología fue inapreciable. Combatió al materialismo, aunque haciéndole algunas concesiones, y al panteísmo demostrándole cierta simpatía inconstante. Amó el cristianismo, al que pertenece con todas sus fibras, ya que no con todas sus ideas. Logró asociar la religión y la ciencia como pocos pensadores de su época y se esforzó denodadamente por multiplicar sus contactos recíprocos. Aquel "germen místico", que dijo sentía en sí, no se mantuvo inactivo. Fue un pensador probo y un hombre religioso: en suma, un ser humano digno de toda estima frente al "superhumano".

---

172 *Les variétés*..., pág. 434.

CAPÍTULO XVI

INTERMEDIOS DOCTRINALES

I. EL HUMANISMO NIETZSCHENIANO

Introducimos a Federico Nietzsche en nuestra galería de pensadores no tanto por lo que vale, que es mucho, cuanto por ser uno de esos "hombres representativos", de que hablaba Emerson, en el tema que nos interesa. En su obra hay contradicciones para desanimar todas las apreciaciones y anular todas las referencias. Era un hombre que se ponía a destruir encarnizadamente los mismos valores que acababa de establecer y a renegar de todos sus dioses. Pero en esto mismo podemos encontrar un precioso símbolo si acertamos a descubrir el motivo de semejante frenesí. Nietzsche fue junto con Baudelaire el prototipo de lo que es el hombre una vez que pierde a Dios. Para colmo, sus escritos clamorosos constituyen una caja de resonancia en la que vibran voces diversas, que recogeremos por su valor inapreciable.

Esta declaración heriría en lo más vivo a Nietzsche. Siempre se creyó un genio de originalidad; en todas sus obras se presenta como un profeta, como heraldo celeste, hasta el punto de titular uno de sus escritos *Aurora* para indicar que anunciaba e inauguraba tiempos nuevos. En realidad, lo único que hizo fue rebañar todas las dudas de sus contemporáneos, reproducir todas sus tesis negativas, retransmitir a bombo y platillo todos sus sofismas, llevar hasta el extremo todas sus paradojas, fundir todos los cascabeles de la locura para construir una campana enorme, cuyo ruido acabaría por aturdirle a él

mismo, romperle el tímpano, trastornar su cerebro y aniquilar su brillante genio. Se creyó único; en el fondo fue un testigo, precisamente de nuestra tesis: la permanencia del cristianismo en la misma negación de él tanto como en sus múltiples ramificaciones.

VIDA DE FEDERICO NIETZSCHE

Nació en Rocken el 15 de octubre de 1844, de una familia de pastores de la Prusia sajona. Recibió una educación cristiana, y fue muy inclinado a la piedad. Muy pronto se entregó a los estudios clásicos. Le entusiasmó la antigüedad griega; luego se aficionó a la filosofía de Schopenhauer, cuyo voluntarismo conservó toda su vida, aunque rechazó su pesimismo, pues se consideraba por encima de todo como un viviente excepcional con aspiraciones de superhombre, poco compaginables con los sentimientos pesimistas.

Fue profesor de filosofía en Basilea desde 1868 a 1878, donde conoció a Richard Wagner, con quien se unió apasionadamente. Bajo su influjo se puso a construir un sistema de evasión y de redención humana mediante el arte en las dos formas en que lo dividía él: el arte dionisíaco —música— y el arte apolíneo —plástica y poesía—: las dos formas que le parece realiza con el máximum de perfección el drama wagneriano. De aquí surgieron sus primeras obras: *Los orígenes de la tragedia* (1871); *Consideraciones inoportunas* (1872-1876). Su ruptura con Wagner le llevó a modificar su postura —a menos que fuese al revés, como él pretendía— y entonces queriendo liberarse por un procedimiento que no fuese la "ilusión" se dedicó a ensalzar el conocimiento en *Humano, demasiado humano* y en *El viajero y su sombra.*

DESPUÉS DEL CASO WAGNER

En vista de que la enfermedad le obligó a interrumpir sus clases y la vida universitaria le imponía demasiadas obligaciones, decidió viajar. De ordinario pasaba sus veranos en Engadine y sus inviernos en la Riviera. Entre tanto experimentó una nueva transformación que le impulsó a rechazar la ciencia como valor de la vida y a reno-

var la escala de los valores con vistas a una civilización cuyo objetivo debiera consistir en llevar a la humanidad a superarse a sí misma. Esta evolución se anunció en *Aurora* y en *Alegre saber* (1882). Estalló en *Así habló Zaratustra,* en que se define al *superhombre* (1883-85); cuya idea desarrolla en *Más allá del bien y del mal* (1885-86), *La genealogía de la moral* (1887), *El crepúsculo de los ídolos, El Anticristo* (1888).

Aquí comienza la catástrofe. Empezó a escribir a sus amigos cartas extrañas. Se firmaba Dionysos, El Crucificado, El Anticristo. Abordaba a la gente con este saludo: "Alegraos, me he puesto este disfraz, pero yo soy Dios". Un día en Turín se desmaya en plena calle. Se lo llevan a su patria donde murió el 25 de agosto de 1900 en Weimar, después de pasar los últimos once años de su vida en un estado de demencia casi completa.

Su vida se vio desgarrada en una lucha constante entre sus facultades de entusiasmo y su ambición de grandeza por una parte y por otra su inestabilidad y la violencia de sus antipatías sucesivas y de sus repulsas apasionadas. De ahí sus cambios de humor y sus constantes contradicciones; y de ahí la imposibilidad de extraer de sus obras un cuerpo de doctrina coherente. Escribía "por relámpagos", como él decía, y ese su estilo fulgurante hizo de él uno de los escritores más insignes de Alemania. Lo malo es que también pensaba por relámpagos, por lo que la unidad de su doctrina brilla por su ausencia. Es imposible hacer la exposición del sistema de Nietzsche. Toda su obra fue una serie de exploraciones, o mejor de explosiones, en todos sentidos: no hay manera de reducirlas a un cuadro sinóptico. Lo que sí podemos destacar son ciertas ideas dominantes. Todas tienen su nadir o su eclipse, pero su frecuente reiteración en forma de crisis periódicas contribuye por fuerza a aclararlas.

CARACTERES PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

En cuanto es capaz de definición el pensamiento de Nietzsche es esencialmente individualista. Este superhombre desafiaba y despreciaba a las masas, a las que siempre dirigen individuos superiores, y

con todo derecho. Él mismo sólo escribe para una élite. ¿Qué es el resto? "Simplemente la humanidad." Le gusta comparar la civilización del hombre por la sociedad con la domesticación de los animales: y la gente que se deja domesticar no son precisamente sus favoritos. Ensalza a los hombres del Renacimiento y querría impulsar su tendencia mucho más lejos todavía.

Por eso aborrece todo pensamiento y toda acción "gregaria", toda doctrina socialista, democrática, liberal en el sentido burgués de la palabra. Preconiza la supervivencia del más fuerte con el consiguiente perfeccionamiento de la raza. Cree en Darwin.

Por lo mismo sus ideas sobre las mujeres son las de un asiático, aunque corregidas con cierto sentimiento de respeto que su maestro Schopenhauer se había dejado en el tintero. Mientras éste decía: "la mujer es un animal de largos cabellos y de corto ingenio", Nietzsche afirmaba: "La felicidad del hombre está en decir: yo quiero; la de la mujer en decir: él quiere".

No acepta ni la coacción interior procedente de la moral ni la exterior impuesta por la sociedad. Este debelador implacable del romanticismo fue un romántico desbocado, un Fausto en lucha constante contra todas las leyes, todas las disciplinas espirituales y contra toda forma de vida social. Y como las leyes del pensar son la base de las del obrar, se aferró al antiintelectualismo tanto como al anarquismo. Puso el querer y el poder muy por encima del conocer. Ni el sentir ni el pensar cuentan gran cosa; el querer y el hacer son los que constituyen al hombre. Imaginándose que el desarrollo intenso de la inteligencia agota las reservas de energía llegó a escribir que la ciencia es pariente de la decadencia. Opinaba que la ilusión era más vital que la verdad y el instinto más que el pensamiento culto.

Fue antipesimista, porque el pesimismo es signo de encanijamiento y de degeneración vital. Con gusto provocaría el dolor por el placer de vencerlo. Prohibe compadecerse de él. Hay que saber ser duro e incluso cruel si llega el caso, porque eso es señal de fuerza.

Le apasionaba la vida, pero una vida al natural; y así por sí y ante sí la proclamó eterna, pero no a base de una resurrección transformadora, sino por la recurrencia interminable de los mismos ciclos. Esa es la *Vuelta eterna,* esa quimera antigua que él creyó haber inventado por haberla adaptado a su uso particular.

Por todo esto Nietzsche se convenció de que era un anticristiano, y en gran parte lo fue. Su *Anticristo* es una diatriba de una violencia difícil de superar. Cristo es su enemigo por antonomasia. Nietzsche se declara como "su enemigo más encarnizado"; pero, como tantas veces ocurre, encuentra en Él su perenne tentador. Nietzsche amaba a Cristo como el matador al toro de auténtica estampa. Tan vinculado se sintió a Él que llegó un momento en que todo se redujo para él al dilema de aceptar a Cristo o reemplazarlo: o rendirse a Cristo o erigirse en Cristo. Ya volveremos sobre esta idea.

Vamos a reproducir ahora las etapas del pensamiento nietzscheniano para poder juzgarlas con conocimiento de causa. Al hacerlo veremos expuestos a plena luz los elementos que más interesan desde nuestro punto de vista; los otros irán saliendo de rechazo. Como resultado y a pesar de las contradicciones de nuestro filósofo, podremos concluir con toda certeza que este es el prototipo de nuestra tesis sobre la acción del fermento cristiano.

LA IDEA DE LA REDENCIÓN

Como todos los mesías, verdaderos o falsos, Nietzsche se sintió obsesionado con la idea de la redención. El mal existe en proporciones universales. El mundo está "hundido en la malicia": sufre y peca: sufrió y sufrirá; pecó y pecará. El mal es accidental, dicen los cristianos; es una falla de la voluntad, y con ésta y la ayuda de la gracia puede superarse. El mal es esencial, dice el pesimismo; radica en el mismo ser, y sólo podemos librarnos de él renunciando a todo querer, como pretende Schopenhauer.

Nietzsche profesó en un principio esta doctrina, pero no tardó en cogerle asco, creyendo ver en ella "las cantinelas de la demencia", según la expresión de Zaratustra. Pero ¿cómo eliminarlo? Con un antídoto estético. El mundo se redime por su belleza. La belleza del Gran Todo reabsorbe en sí las fealdades, horrores y la misma aniquilación. Esta liberación estética, tan ilusoria para quien se enfrenta con el sufrimiento y con la muerte, pudo satisfacer a Nietzsche mientras se embriagaba de música y poesía al lado de Wagner —y de su mujer Cosima, que parece fue algo más que puro motivo decorativo—

Al producirse la disensión cambiaron sus ideas; porque Nietzsche estaba hecho de forma que había de regañar tan infalible y necesariamente con las ideas como con las personas. El hecho de profesarlas le basta para repudiarlas. Ese perpetuo desplazamiento ideológico lo lleva en la sangre. Hacía profesión de "traicionar noblemente todas las cosas" [1]. "Este pensador, dice refiriéndose a sí mismo, no necesita que nadie le refute; ya se encarga él de hacerlo" [2]. Se propone practicar "la perversidad y la multiplicidad de carácter" y "sentarse en todas las esquinas" *(Ibid.)*. Decía de él Jaspers, uno de los hombres que mejor le conocieron: "En el ámbito del pensamiento tanteaba todas las posibilidades, hasta no dejar nada en pie". Practicaba la propia superación "en un proceso holocáustico en el que se quemaba su ser sin dejar cenizas" [3].

Sea de esto lo que fuere, franqueó su primera etapa. Ahora promulga el conocimiento. *Humano, demasiado humano* marcó su viraje del idealismo wagneriano y schopenhaueriano al positivismo inglés, que lo conquistó y absorbió. Su amigo Paul Rée estableció una tesis de inspiración inglesa sobre el origen de los sentimientos morales, y Nietzsche la coreó, pasándose al "*rée*-lismo", como decía. El título de su obra indica que la apreciación de los valores humanos no tiene nada de divino ni de absoluto, sino que es humana, demasiado humana, ya que se basa en el egoísmo.

Ahora se vuelve a Sócrates, a quien había puesto por los suelos como racionalista, y se aficiona a Horacio, a Montaigne, a La Rochefaucauld. Dioniso cae en desgracia. El sentimiento cae al golpe del raciocinio. El arte es un "retrasado", y la ciencia viene a enseñorearse de los "sentimientos embriagadores" y de los "borrachos orgíacos". Se sobreestima al "genio"; la investigación es cosa vulgar; el "aislamiento orgulloso" constituye un peligro para la humanidad. Además, los instintos violentos son una regresión; debe imperar la justicia, debe abolirse la esclavitud en todas sus formas, etc.

Todo esto es tan poco nietzscheniano que no hay forma de reconocerlo. Al expresarse de esa manera no hace más que emborracharse

---

1 *Humano, demasiado humano*, pág. 637.

2 *El viajero y su sombra*, pág. 249.

3 Jaspers, *Nietzsche*, pág. 399.

de la violencia con que se ataca a sí mismo. No pudo durar mucho ese celo glorioso. Pronto empezaron a hacerse sentir como por sorpresa las reacciones de su temperamento. Aquella "imperturbabilidad del sabio" que preconizaba decía mal con su alma volcánica. Él se definía: "sangre quemada por el fósforo" y no pudo tardar en inflamarse. En esa misma época escribió en *Alegre saber* esta frase que le pinta de cuerpo entero: "Soy la cita de la demencia con la sabiduría". Y como la sabiduría hizo ya acto de presencia en la escena, ahora tiene que tocarle a la demencia. Aún le detuvo un poco el gozo de cohibirse. Pero en seguida estalló la alegría de contradecirse de nuevo volviendo a recobrar su personalidad. Así lo presagió *El viajero y su sombra,* donde campan por sus respectos el "genio", el artista, el vate inspirado. *Aurora* continúa la metamórfosis, rompiendo los lazos que había pretendido establecer *Humano, demasiado humano.* Pero todavía con ciertas vacilaciones, como con sordina, si vale la expresión: así pone en marcha el nuevo mecanismo en *Alegre saber,* y ahora con el sentimiento de lo definitivo, se entrega ya al irracionalismo y al individualismo sentimental más desenfrenado. No perdona a la ciencia su culto de la verdad y sus investigaciones tan útiles para el provecho y felicidad de la mayoría, que él conceptúa como dos taras de la humanidad, porque terminan por agotar por esas dos sangrías "las energías vitales". La teoría debe dejar paso libre a "los impulsos". "¿Qué me importa la mente? ¿qué me importa el conocimiento?" "El que un juicio sea falso no constituye para mí ninguna objeción contra él. Todo el punto está en saber hasta qué grado favorece la conservación de la vida" [4]. "Los sentidos y la mente son puros instrumentos y juguetes" [5]. "Nada hay cierto; todo está permitido" [6]. Ahora llama al positivismo que tanto le atrajo, "aurora gris, primer bostezo de la razón, canto del gallo" [7]. Nuevamente vuelve a clavar al pobre Sócrates en la picota, después de su apoteosis pasajera. Es el prototipo del "decadente", pues al pretender espiritualizar la vida la castró; y lo mismo hay que decir de todos los pretendidos filósofos, moralistas, gente piadosa, religiosa y

---

4 *Más allá del bien y del mal,* pág. 4.
5 *Zaratustra,* I, pág. 43.
6 *Genealogía de la moral,* III, pág. 24.
7 *El ocaso de los ídolos,* IV.

en suma de toda la humanidad, que desde su origen se desvió por lo que se llama civilización y que no es más que decadencia, en que el hombre vuelve contra sí mismo su propio esfuerzo. El hombre cayó "enfermo de sí mismo como consecuencia de su violento divorcio de su pasado animal, de la declaración de guerra contra los instintos primitivos, que constituyeron hasta entonces su fuerza, su gozo y su temible personalidad". Y lo que es peor, esa regresión se produjo desde el momento en que el ser humano abandonó su automatismo en favor de ese mecanismo chapucero que se llama conciencia [8]. ¿Quiere condenar con esto la evolución de la humanidad? Sí y no. Sí, si se la considera como un ideal, y no, si sólo se la mira como una esperanza. "El hecho de un alma animal revolviéndose contra sí misma, mordiendo su propia cola, representa en el mundo un fenómeno tan nuevo, tan enigmático, tan profundo y tan rico en promesas de porvenir, que necesariamente hay que considerarlo como el presagio y la preparación de un nuevo alumbramiento: como si el hombre no fuese un fin, sino sólo una etapa, un paso y una gran promesa" *(Ibid.)*. Vendrá el Superhombre, que "justificará" al hombre anterior.

Hay que renunciar al mundo real, tal como es en sí y al mundo de las apariencias que es su contrario. Sólo debemos creer en la vida, y en la voluntad que se crea a sí misma su propio universo. Esa voluntad creadora es evidentemente la del Zaratustra que se anuncia, la de Nietzsche: "Mediodía, momento de la sombra más corta: fin del error más largo, punto culminante de la humanidad: *Incipit Zaratustra*". Vamos avanzando hacia esa mística monstruosa en que Dios, el hombre y el universo se identifican con una personalidad sobrehumana, con un solo ser formidable, que será Nietzsche en persona, el Dios, el pobre loco.

En este momento quiere interrumpir su labor de escritor para imponerse durante diez años en el estudio de las ciencias naturales, en las que espera encontrar la confirmación de sus recientes teorías. Pero su enfermedad de los ojos y su temperamento se lo impiden. Se puso a escribir como nunca, para sí mismo: *Mihi ipsi scribo*. Es decir, que se encerró en un ensimismamiento orgulloso que consti-

[8] *Genealogía de la moral*, II, pág. 16.

tuyó la tentación de toda su vida. El universo se convierte en la imagen de su propia personalidad, y el desarrollo de su yo representa a sus ojos el de toda la civilización. Siempre le pareció que su tragedia interior coincidía con la suerte del mundo. Sus males personales y momentáneos los proyecta hacia fuera amplificados hasta convertirlos en males universales.

En *Alegre saber* (166) nos describe con la mayor ingenuidad su método de trabajo: "Todo cuanto coincide conmigo lo mismo en la naturaleza que en la historia, me habla, me alaba, me impulsa a seguir, me consuela. Lo demás o no lo oigo o me apresuro a olvidarlo". No es de extrañar que en esa borrachera e intoxicación de sí mismo dejase escapar esta declaración fantástica —aunque es verdad que fue en la intimidad de una carta a su hermana, fechada en Génova el 10 de noviembre de 1881—: "En este momento la cumbre más alta de la reflexión y de la labor moral de Europa se halla en mí".

Al sentirse desgarrado por contradicciones interiores, deduce: ¡Es que el Hombre es así! La única salida para ambos es negar y rechazar violentamente todos sus pretendidos valores en aras de una suerte nueva y trágica: *Incipit tragoedia*[9].

AMOR FATI

Una vez descartados los valores artísticos y cognoscitivos, en su afán por operar la redención humana y para justificar el optimismo desenfrenado que recomendaba, proclamó lo que llamó la *borrachera dionisíaca,* un sentimiento orgíaco de la vida, y de una vida tan desbordante que engloba en su alegría voluntaria el dolor y la muerte. Era el verdadero sentido de la antigua tragedia, la cual no se proponía, como creyó Aristóteles, y como lo practicó Goethe, purificar el alma de ciertas pasiones peligrosas volcando su veneno en una obra literaria, sino recoger el veneno y confeccionar con él y con su antídoto un licor embriagador.

Para redimir el mal y convertirlo en bien no hace falta cambiarlo ni negarlo, sino quererlo. ¡He ahí un voluntarismo que no había

9 *El alegre saber,* al fin.

previsto Schopenhauer! "Todo cuanto fue era un enigma y un azar espantoso hasta que la voluntad creadora dijo: pero así lo quise, así lo quiero y así lo querré." ¡Admirable! Y tal como lo entendía Nietzsche hasta gozoso. El caso del justo en el vientre del toro de bronce al rojo de Falaris tiene fácil solución: lo único que tiene que hacer el justo, es decir: me gusta esto. Eso es lo que Nietzsche llama *amor fati,* o el amor de la fatalidad. Ciertamente ese amor de lo inevitable puede encerrar un sentido profundo; y en definitiva, a eso se reduce nuestra aceptación cristiana de la providencia. ¿Y no la sacaría precisamente de aquí este amigo de la paradoja? Pero esa interpretación bienaventurada no cabe en la filosofía desolada que nos propone Nietzsche. Podemos desear el dolor, el anonadamiento y el caos aparente como fases y pruebas transitorias, pero no como la meta de las cosas. En este aspecto Schopenhauer fue más lógico, como vimos. En su pesimismo dejaba entrever una salida. Al negar el ser que experimentamos en este mundo, el ser definible y el objeto actual del querer, terminaba esbozando en el horizonte una aurora misteriosa. Aquí nada de eso. Hay que aceptar la declaración de sí mismo como objeto de terror. Y así lo estableció por real orden: ¡que el mal sea un bien! He ahí una bonita receta. Pero ¿cómo justificarla? Porque nosotros, dice, somos una emanación de la naturaleza, y la voluntad de la naturaleza es nuestra ley. Se creería estar oyendo aquí a Marco Aurelio, o a un cristiano sumiso. La naturaleza es divina y nosotros también: *Ipsius genus sumus.* Pensemos como Dios y con Él; amemos con Dios lo mismo que Él ama, y así participaremos en su felicidad. Sólo que entonces ya no hay que seguir diciendo que la naturaleza es un flujo eterno sin ley, sin orden, sin fin y sin Dios. Al mantener esas negaciones se abusa de un sentimiento religioso para aprovecharlo en beneficio de su contrario, y se alimenta uno de la fe mientras despotrica contra ella.

Por lo demás él mismo hace su confesión en la *Verdadera ciencia* (afor. 37). Escribe: "Nos apartamos del cristianismo y lo combatimos precisamente porque nos sentimos vinculados a él, porque nuestros antepasados eran cristianos a machamartillo, que hubieran sacrificado con gusto por él su fortuna y su vida, su situación y su patria. Igual hacemos nosotros... Cuando os veis obligados, oh emigrantes, a haceros a la mar, esa fuerza que os impulsa es también

una religión". Religión negativa, religión invertida, pero religión después de todo, y ¡qué más da para mi tesis que se utilice el anverso o el reverso del lienzo religioso!

Escribía poéticamente nuestro hereje: "Me gusta anidar entre las ruinas de las Iglesias, como la roja adormidera". "Mira a esos curas. Por más que sean nuestros enemigos, pasad ante ellos en silencio, amigos míos, con la espada envainada. También entre ellos hay héroes... Mi sangre es de su grupo sanguíneo y quiero que se la honre en la de ellos." Aquí reconoce claramente su filiación cristiana, y eso es lo que nos interesa en este libro.

EL INMORALISMO

Una vez que se admite el instinto vital como única regla de conducta es obvio que se eliminen las normas racionales que cometen la doble equivocación de frenar la espontaneidad animal y de preocuparse por el vecino. Al querer fundar una nueva cultura hay que atacar el sistema de valores que se admitían hasta entonces como favorables a la vida humana. A juicio de Nietzsche, todos los valores que admitían hasta entonces el cristianismo, el racionalismo, la democracia, el socialismo, el cientismo, el eclecticismo y el pesimismo no son más que factores de decadencia. ¿Por qué? Porque todos ellos derivan de una fuente común que es la fatiga de vivir, la depreciación del motor vital en provecho de los frenos. ¿Y con qué sustituirlos? Por la voluntad de poder, por la revalorización de todo cuanto afirma la vida y procura su desarrollo con vistas a su plenitud.

Esas son las ideas que ya desarrolló en *Aurora, Alegre vivir,* y principalmente en *Más allá del bien y del mal,* en la *Genealogía de la moral* y en el *Crepúsculo de los ídolos*. Nietzsche insiste hasta la saciedad en la pretendida decadencia, que a partir de Sócrates y Platón fue reduciendo el campo de acción de los instintos fundamentales, únicos generadores de cultura. Él mismo se orienta y nos impulsa hacia el tipo del *condottiero,* animado de *virtud,* pero ajeno a las virtudes morales, y también hacia el tipo napoleónico, que en su opinión no encarna una "idea", como pretendieron Emerson y Carlyle, sino una fuerza de la naturaleza.

Las mismas ideas reaparecieron en forma poética en *Zaratustra* y en *Ecce Homo*, obra póstuma. Allí describe al *superhombre*, es decir, al hombre animado de la voluntad de poder, que no conoce ninguna imposición, que no teme ningún riesgo, que se siente dispuesto a cualquier esfuerzo y aspira constantemente a superarse a sí mismo, a dominar a los demás y a enseñorearse de todas las cosas. Como se ve, Nietzsche no fue propiamente un inmoralista, ya que predicaba su moral, pretendidamente liberadora, distinta de la corriente, pero no menos exigente. Eso basta para no negarle el honor de estudiarle.

Nótese la pretensión tan convencional, por no decir algo más fuerte, de "crear valores", sin preocuparse de los valores *objetivos*, que reconocen de hecho sumisamente las gentes "gregarias", que "tienen la modestia de no reclamar ese derecho" [10].

Pero ¿qué valores son esos? La voluntad de poder no es propiamente un valor por sí misma, sino sólo por lo que procura y por la cosa a que se aplica. Decir que la verdad sólo vale como conquista y el bien como satisfacción del poder equivale a negarlos ambos en beneficio de una posibilidad sin sustancia. El hombre construido según el corazón de Nietzsche ha de ser poderoso. Bien. Pero ¿qué tiene que hacer? ¿Hacerse más poderoso? ¿Para qué? El objetivo manda. Un sistema de valores es un sistema de objetivos y de fines, y como hace mucho tiempo que lo demostró Tomás, el poder tiene el carácter de resorte, pero no de fin [11]. Además el hombre poderoso que sólo aspira a aumentar su poder sólo se preocupa de sí mismo. ¿Qué puede ofrecer a sus "hermanos", a la humanidad, a la civilización?

Aquí hay que adivinar lo que Nietzsche entendía, si es que pensaba en ello, por esos valores positivos con que pretendía sustituir los antiguos, pues la verdad es que no da ninguna definición de ese término *valor*, que le fluye incesantemente de la pluma. Por lo demás, es sabido que él nunca define nada, ni menos demuestra; sólo vaticina. Ese intento de generalización que le induce a reducir toda la vida moral a la voluntad de poder, como Freud la redujo a la

10 *Obras póstumas*, aforismo 134.

11 *Summa Theologica*, Iª Iae., q. 2, art. 4.

libido, La Rochefaucauld al amor propio, Schopenhauer al querer vivir y Durkheim al sentimiento social, fue la obra de un impulsivo, de un fanático y no de un filósofo. De esa manera sólo puede desembocarse en el caos ideológico y en la contradicción ¡y Dios sabe que nuestro reformador tiene hechas sus pruebas! Después de ridiculizar la "verdad" tratándola como religión falsa, nos invita a "pensar en grande". Este hombre que erigió el placer en virtud creadora de la vida, escribió una de las páginas más bellas que se hayan escrito sobre la fuerza creadora del sufrimiento. "Todos los adelantos que realizó el hombre los realizó bajo la férula de ese duro cómitre" [12]. Pero esto no le impidió en lo más mínimo fulminar rayos y centellas contra la ascética cristiana y la *paciencia* en todas sus formas.

Jaspers en su esfuerzo por interpretarle benévolamente, estima que ordinariamente las afirmaciones y negaciones tajantes de su maestro no eran más que una máscara. Según este historiador, Nietzsche practicaba una especie de seudonimia esencial, pretendiendo representar por sí sólo todo un largo reparto de papeles sucesivos hasta llegar al de Protagonista, al número Uno, que nunca pudo alcanzar [13]. Bonita explicación, acaso no exenta de parte de verdad; pero también podemos decir con el mismo Nietzsche que "construyó su filosofía a martillazo limpio", es decir, que se dedicó a dar golpes a diestro y siniestro contra todo lo que contrariaba de momento a su pensamiento dominante, lo mismo si era el de ayer como el de mañana.

Y sin embargo, tal vez completando la explicación de Jaspers pudiéramos arrancar su secreto a esta esfinge. ¿Dónde está ese Uno que perseguía el pensador de las contradicciones en suertes sucesivas, como decía Jaspers? Él mismo lo sabía mejor que sus tímidos comentaristas. "El que no encuentra su grandeza en Dios, escribía, no la encontrará jamás: tiene que negarla o crearla" [14]. Palabras reveladoras que nos descubren a Nietzsche de cuerpo entero por lo que se refiere al punto que nos ocupa. El principio de los valores está en Dios. Negar a Dios es destruir con Él todos los valores. Y entonces

---

12 *Obras póstumas*, aforismo 124.
13 Jaspers, *Nietzsche*, pág. 396.
14 *Obras póstumas*, aforismo 86.

hay que recrearlos. Pero ¿cómo recrearlos sin convertirse uno mismo en Dios y sin sustituir lo que hizo Dios, la verdad y el bien de su creación por el *fiat* arbitrario y por la imaginación delirante de un anti-Dios?

Este hilo conductor nos lo explica todo y nos hace adivinar bajo el orgullo insensato del pensador la inmensa decepción, tan corriente, para bien o para mal, en todas las almas grandes. "¿Quiere decir que abomino de vuestras virtudes? No, sino de vuestros hombres virtuosos", escribía el autor de *Obras póstumas* (afor. 586). ¡Ahí está! La mediocridad moral de los pretendidos hombres virtuosos fue la que provocó en nuestro idealista extremoso su aparente inmoralismo. Toda su lucha contra la moral y contra los valores tradicionales que la integran no es más que el libelo de repudio, exasperado y absurdo, pero inspirado en profundos sentimientos de nobleza, que extendió contra el legalismo farisaico, que condenó el mismo San Pablo, que el Evangelio vino a desbancar, pero que tantos hijos del Evangelio se empeñan en restaurar y resucitar bajo la máscara de su probidad. El Evangelio es un código de heroísmo a base de un amor libre y no una "moral" en el sentido nietzscheniano, mucho menos un puro legalismo. Los esfuerzos que hacía Nietzsche para confundir ese moralismo eran hijos de su cólera, no de su convicción. Si alguien duda, que lea con atención sus diatribas. Verá que lo que ataca en el fondo, a través de la moral cristiana o no cristiana, es esa prudencia tímida y mediocre, la justicia mal administrada y en el fondo injusta, el ascetismo enfermizo y pasivo, la caridad mal aplicada, que sólo sirve para estimular la pereza y dedicarse a vendar tardíamente las heridas en vez de dedicarse a prevenirlas; y así de todo lo demás.

¿Nos damos cuenta, se da cuenta el mismo autor de que en esos mismos ditirambos que escribió contra la idea de sanción moral expresaba, o más bien, cantaba en frases admirables una de las verdades más altas de la moral cristiana? "¡Ay!, dijo Zaratustra; esa es mi pena: se ha introducido astutamente la recompensa y el castigo en el fondo de las cosas y en el fondo de vuestras almas, ¡oh virtuosos! Pero vuestra verdad es ésta: vosotros sois demasiado puros para mancharos con las palabras *venganza, castigo, represalias.* Vosotros amáis vuestra virtud como una madre ama a su hijo; y

¿cuándo se ha oído que una madre exija la paga de su amor? Vuestra virtud es lo más querido e íntimo de vuestro mismo yo. Tenéis la pasión del anillo: todo anillo se retuerce y se ensortija con la ilusión de volver sobre sí."

¡Maravilloso! Eso es Agustín y Tomás en estado puro. Cuando Agustín dijo que el pecador lleva el infierno dentro de sí no hablaba de venganza ni de represalias, sino del rebote del orden contra quien lo traspasa, igual que el anillo que se retuerce y ensortija. Y eso no es poner en las cosas la venganza, sino el orden y la coherencia, cuyo testimonio es esa reacción correspondiente a la acción. Tomás explicó todavía con mucha más precisión que Agustín que la sanción no es más que el término normal de la virtud o del vicio en el seno de un orden sabio y seguro. La madre no pide salario a su hijo; su labor es totalmente desinteresada; pero eso mismo constituye su recompensa, pues goza de su desinterés como el héroe de su sacrificio, experimentando los efectos de aquella máxima evangélica de que "es mayor felicidad dar que recibir". Así es como Nietzsche pasa de la diatriba al plagio, del distanciamiento a la adhesión, a veces más íntima de la que manifiestan los pretendidos afiliados y los desafortunados defensores de la religión.

Esto no quita el daño y los efectos destructores causados por esas extremosidades. Siempre es arriesgado atizar los instintos de violencia y el abandono de toda disciplina interior y exterior. Esa teoría sobre la voluntad de poder no dejó solamente en su estela ciertos elementos beneficiosos, como el dominio de sí mismo, la eficiencia sobre las cosas, nuestras esclavas, sino aquellos otros que predicaba efectivamente el fogoso reformador: la feroz dominación del más fuerte, la dureza implacable, la guerra por la guerra, como si la guerra no perdiese todo su significado en cuanto no tiene por fin la consecución de la paz. Nietzsche fingía creer que se había "fantaseado" la existencia del alma para hundir al cuerpo; que "se enseñó a ver en la misma sexualidad, tendencias impuras"; que "se buscó un principio malo en el amor severo de sí", y que en el desinterés y en el amor del prójimo se preconizó el valor por excelencia, cuando lo único que significaba era: "yo me estoy hundiendo, pero en fin de cuentas: todos debéis perecer". Todo esto, según él, demostraba

"la voluntad de acabar" y de "negar la vida en la misma base de la vida" [15].

No hace falta ser un Salomón para saber que todo eso es mentira pura, pero la piedra se tiró y sigue su trayectoria. Y con eso le oímos predicarnos el amor, que para él consiste en una tendencia hacia lo *sobrehumano*, cuyo objeto amado engalanamos nosotros proyectando sobre él lo mejor de nosotros mismos. Así podemos obtener, pensaba él, el sentimiento de nuestra esencia eterna. ¡Las metamórfosis de este Proteo son inacabables!

EL SUPERHOMBRE

Hay que examinar un poco más de cerca la naturaleza del superhombre nietzscheniano. Naturalmente sería una benditez llamar la atención sobre lo ilógico de semejante concepción tratándose de un pensador que puso como cimiento de su filosofía el fenomenismo puro y la negación de toda finalidad natural o vital. No hay finalidad; pero hay un objetivo sobrehumano: atadme esas moscas por el rabo. El superhombre es el individuo que se eleva sobre los demás de su época, sea la que sea. Pero también designa al hombre ideal que ha de surgir en el porvenir, y ¡sin embargo, no hay ningún ideal para el porvenir: no hay más que fenómenos! ¿Quién me compra este lío?

Luego hemos de preguntarnos si esa superhumanidad que tanto se exalta y esa subhumanidad que consiguientemente había que vilipendiar no estarán asociadas en el mismo cuadro de una manera indisoluble. Este héroe cultiva la "ilusión exaltante", sin temer al parecer su posible decepción y caída. Ensalza la mentira que contribuye a su poder, que es la única verdad que le interesa, pues "el que no sabe mentir no sabe lo que es la verdad". Acepta las villanías cuando dan resultado, "como la mujer admite su falta cuando da a luz". Dicho de otra manera: el fin justifica los medios: así lo proclama un enemigo jurado de Escobar. Lo reduce todo a sí mismo como al único valor que le afecta, porque "el que glorifica al yo y santifica

[15] *Ecce Homo*, trad. H. Albert, págs. 172-173.
[16] *Así habló Zaratustra*, pág. 48.

el egoísmo, ese es el que con verdad dice lo que sabe". Pero ¿es que nuestra humanidad puede reducirse realmente a un solo ser? ¿O es que se puede labrar la felicidad de todo el mundo pensando sólo en sí mismo? Más bien creeríamos que así no se labra la felicidad de nadie; porque la divinización del individuo termina en la destrucción del individuo, como también termina en la ruina, aunque por el camino contrario, el sociologismo marxista.

Pero vamos a prescindir de las contradicciones e intentemos averiguar el punto de huida de toda esta perspectiva despistante. "El superhombre es el sentido de la tierra", dijo Zaratustra. ¡Muy bonito! También dijo William James que "el heroísmo es el sentido de la vida", y así lo cree el cristianismo, al poner en los altares a los héroes llamados santos. Pero ¿qué es la superhumanidad? "Voy a abriros mi corazón de par en par, amigos míos, dijo Zaratustra. Si existiesen dioses ¿cómo iba a soportar yo no ser dios? Por consiguiente, no los hay. Esta conclusión la he sacado yo, es verdad, pero ahora ella me saca a mí"[17]. ¿Comprendido? El autor va a intentar hacerse Dios. Y no se le ocurre que para eso no hace falta negar a Dios, basta imitarle, cada cual según sus posibilidades: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto". No, Nietzsche se cerró esa puerta. Ahora tiende con todo su esfuerzo hacia lo sobrenatural después de haberlo repudiado, por haberse formado de él una idea equivocada. ¿Qué le queda entonces? La locura de su propia divinización en el sentido propio de la palabra, la negación de todo y hasta de sí mismo en aras de una vana exaltación sin objeto ninguno, pero que pretende bastarse a sí misma. Este es el satanismo de Rimbaud en su período infernal. Es el satanismo del mismo Satanás, llamado Lucifer, y el que despliega ante los hombres como banderín de enganche: "Seréis como dioses". Esto es lo único que podemos encontrar al fin de este período nietzscheniano de elucubración. No olvidemos que le ronda la locura y que no serán menos discutibles sus teorías que su vestimenta cuando diga a los transeúntes: "Alegraos, aunque me he puesto este disfraz, yo soy Dios".

---

17 *Ibid.*, pág. 59.

LA VUELTA ETERNA

Aquí se articula el mito de la *Vuelta eterna*, que Schopenhauer había querido transformar en espantajo, relegando al pesimismo al espíritu que lo incuba, pero que Nietzsche quiso convertir en objeto de terror sagrado atrayente y trágico, ya que él profesaba la aceptación gozosa y heroica de la vida, libertada de la "servidumbre de los fines" y que pretende reemplazar el *no* pesimista con el *sí* entusiasta.

Según su autosugestión característica se figuraba ser él el inventor de este tema, que se repite en toda la historia de la filosofía. Siendo como era tan aficionado a los estudios griegos necesariamente hubo de encontrarlo donde lo encontré yo. Fue una idea procedente de la India, que redescubrió Heráclito, que simbolizó Platón en su Gran Año, cuyo nombre recogió Nietzsche y posteriormente muchos otros. El pretendido inventor pudo encontrarla esbozada en Spencer, desarrollada en su compatriota Henri Heine, precisada a gusto en el francés Blanqui, discutida en detalle en una obra de Guyau que no podía ignorar, pues él mismo la había anotado durante su estancia en el sur de Francia.

Lo importante es que hubo de tener una intuición poderosa y totalmente nueva que le borró sus recuerdos. Sus impresiones de momento le hacían la ilusión de que aquello lo inventaba él por primera vez. "Fui el primero de los mortales que tuvo esa visión", escribió a Peter Gast, y seguramente de buena fe. Declaró haberla intuido y puesto por escrito en agosto de 1881, durante un paseo por las orillas del lago de Silvaplana, con este título: "Seis mil pies más allá del hombre y del tiempo". ¡He ahí un proceso verbal circunstanciado!

Prescindiendo de la originalidad, no podemos dejar de observar que el primer movimiento de Nietzsche ante su seudo-descubrimiento no fue un torrente de gozo, como quiso creer más tarde, sino una sacudida de espanto. En su pensamiento, que a pesar suyo soñaba en otros ideales, se sentía por encima de esa monstruosa jaula giratoria que le filmaba constante, infaliblemente las mismas paredes alucinantes y los mismos barrotes. Una prisión que se entreabre para

volverse a cerrar indefinidamente, es siempre una prisión, y por cierto indeciblemente obsesionante: ver en ella una liberación es una paradoja insultante. Pero tenía que sostenerla; no tenía otra alternativa, pues por una parte había promulgado el gozo desterrando violentamente el pesimismo, y ya sabemos que "todo gozo quiere la eternidad, la profunda eternidad", y por otra parte, tenía la suficiente clarividencia para comprenderlo perfectamente: "quien se niegue a creer en un proceso circular del universo se verá obligado a creer en un Dios soberano absoluto". Ahora bien, él es el único dios, soberano y absoluto de sí mismo. Después de renunciar al Absoluto verdad y a la eternidad dentro de su seno, se aferra locamente a un absoluto de propia fabricación, el superhombre-Dios, y a una eternidad que se alcanza no mediante la muerte de la muerte, como en el cristianismo, sino mediante la perpetua repetición de lo efímero.

Nietzsche hace hincapié en este último detalle; no quiere que nadie se llame a engaño. Él no pretende eternizar solamente los valores de la vida, sino la vida entera con todas sus banalidades, sufrimientos, esfuerzos exitosos o fracasados y con todas sus taras, ante las que toma posiciones al mismo tiempo que aboga por el superhombre: "Volveré con este sol y esta tierra, con estas águilas y estas serpientes, no para inaugurar una vida nueva, ni mejor ni parecida, sino para reproducir esta misma vida en lo grande y en lo pequeño". ¡Esto es categórico! ¡Y eso después de haberlo querido cambiar todo; después de gritar que toda ley de las cosas no es más que idolatría, que no hay leyes ni verdad, que toda la ciencia que se atreva a enseñar nada que no sea el "azar divino" es mentira podrida, y que para él, como para Heráclito, no *existe* nada, sino que todo *deviene*. Y ahora resulta que todo *vuelve*, y que por consiguiente todo *existe* con un ser indestructible. ¡Y ese renegado de Dios se siente tan fuertemente obsesionado por su presencia que acaba por gritar a la vista espantosa de ese círculo infinito de las cosas: "Circulus vitiosus, Deus!" [18]. Ya lo veis: *vitiosus*, pero *Deus*.

Hubo un momento en que nuestro vidente esperó poder confirmar su intuición a base del cálculo y del análisis espectroscópico. Pero hubo de renunciar pronto, convencido sin duda de que en esa ma-

[18] *Más allá del bien y del mal*, párrafo 56.

teria no cabía la menor posibilidad de demostración de ninguna clase ni la habría nunca. Al no conocer ni poder conocer totalmente los elementos primitivos de las cosas, ni la ley que rige el pasado y el presente en su totalidad, carecemos de base para augurar el porvenir del Todo en que nos vemos sumergidos. Siguen, pues, en plena vigencia los dos infinitos de Pascal lo mismo que la conclusión de su autor: no sabemos la totalidad de nada, ni nada de la totalidad. Pero esas regiones de lo desconocido pertenecen a los poetas, y Nietzsche lo es. Después de renunciar a la comprobación positiva, se lanza con tanto más ímpetu a la afirmación inspirada y mística. Ni siquiera se pregunta para qué sirve esa hipótesis tan espantosa como fastidiosa en el fondo. ¿Para qué ese desenvolvimiento después de que todo se desenvolvió y esa reconcentración después de que se reconcentró todo? Tejer y destejer no conduce a nada. Tomar billete de ida y vuelta para volverlo a tomar indefinidamente es entregarse a una farsa sin justificación racional. Como observó Aristóteles, la pura repetición sin ningún cambio no tiene sentido. Vuelta eterna, inmovilidad eterna, inutilidad eterna, muerte eterna: ¿No son equivalentes todos esos términos? El tiempo que comienza una cosa para acabarla tiene un sentido: es una génesis. El tiempo que comienza para destruir lo que creó y volver a comenzar exactamente igual ni es génesis ni es destrucción: es decir, que no es nada.

¡Qué abismo entre esta estrecha concepción cíclica, por grandiosa que parezca a una imaginación calenturienta, y el cuadro que hemos trazado de la concepción cristiana! [19]. La creación cristiana en el tiempo es historia; la vuelta eterna es un estancamiento. Aquélla tiende a algo y lo consigue; la otra ni tiende a nada ni desemboca en nada. Pero, repito, el renegado no tiene otra alternativa si quiere mantener su negativa y reemplazar falazmente lo que destronó. Después de "matar a Dios", necesita a todo coste una apoteosis, aunque haga falta recurrir para ello a un absurdo que él mismo califica de círculo vicioso: Circulus vitiosus, Deus!

---

19 Cfr. supra, tomo I, págs. 78-82.

LA RELIGIÓN

Trasplantado a otra época y a otro ambiente distinto, alejado de ese período de revolución intelectual y de anarquía espiritual en que le tocó vivir, Nietzsche hubiera podido ser un gran genio del cristianismo, pues tenía un alma profundamente religiosa. Si fue un demonio de la rebelión no fue por no haber encontrado gusto en la fe de su infancia. Al revés, véase lo que atestigua Madame Lou Salomé, que le conoció íntimamente y que charló muchas veces con él sobre este tema: "su fe tradicional había respondido siempre a las exigencias profundas de su espíritu". El mismo Nietzsche veía en esa su predisposición que no habían podido alterar los años "una de las razones de la simpatía que le demostraron constantemente algunos cristianos practicantes, aun en los momentos en que los separaba un abismo" [20]. Lo que le alejó de la fe fue precisamente el hecho de encontrarse en ella perfectamente. Necesitaba a toda costa la aventura, la exaltación combativa, la oposición contra su propio pasado, la ruptura consigo mismo, la crisis, la metamórfosis, la tormenta —que él consideraba cargada siempre de posibilidades—, la creación personal inaudita y fulgurante. Así se condenó a una "peregrinación eterna" lejos del puerto de la paz [21]. Fue un Adán que huyó del paraíso, sin que nadie le echase, en un afán de reconquistarlo alejándose cada vez más de él. ¿No es éste, en realidad, el caso de tantos jóvenes y el sentido en que algunos comentaristas han interpretado la parábola del hijo pródigo? Decía él un día: "Así comienza la carrera, pero ¿hasta dónde llega? ¿A dónde corre uno después de recorrer todo el trayecto? ¿Qué pasa después de haberse agotado todas las combinaciones? ¿No habrá que volver a la fe? ¿Acaso a la fe católica?..." [22].

¿Verdad que es impresionante esta declaración? Nótese que Nietzsche fue hijo de un pastor protestante y de país también protestante. Siendo extremoso en todo, si volvía a la fe no se detendría

---

20 Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche*, pág. 60, Grasset, 1932.
21 Cfr. *Más allá del bien y del mal*, pág. 76.
22 Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche*, pág. 61.

a la mitad del camino, ni se contentaría con una fe a medias, con lo que él llamaba la "hemiplejia del cristianismo y de la razón". O todo o nada. O el cristianismo integral o el anticristianismo. O Dios o el antidiós, que es el hombrecillo erigiéndose en deidad. En definitiva, este rebelde reconoció que cuanto más se alejaba más cerca estaba del retorno —del mejor de todos— como cuando se recorre un círculo. Se tiró el engaste y ahora vuelve a recogerlo, porque en él estaba la perla. Lo que busca este pensador que huyó del cristianismo de su infancia es su equivalente superior, el catolicismo, o si no, una *aberración* en toda la línea —entiéndase *aberración* en su sentido original— que sea un sustitutivo de lo perfecto, de creación particular del pensador. Pero ¿cómo crear al mismo Ser, a la Fuente del ser? ¿Qué Atlas puede sostener al mismo tiempo al mundo y a Dios?

Así se ve que en el fondo todo el drama de Nietzsche no es más que el efecto de la devastación que produjo en su espíritu su defección religiosa. Desde ese momento, su necesidad anhelante de vida y de plenitud le impulsa a batirse entre esfuerzos tan prodigiosos como inútiles. Buscando a su Dios por todas partes y no encontrándole en ninguna, por habérselo echado a la espalda, concibió la locura de hacerse él dios. El anticristo será Cristo, Dioniso el Crucificado; el Dios "disfrazado" hará el doble del filósofo para que éste encuentre su víctima, y la locura también... Un amor enfermizo de su inquietud interior del trabajo por el trabajo y no por la búsqueda de la verdad, indujo a este hombre tan prodigiosamente dotado a negar la misma idea de verdad, a preferir a sabiendas las tinieblas a la luz, o más bien a convertir las mismas tinieblas en su luz, hasta que las tinieblas cerraron sobre él y apagaron la luz de su mente.

Cuando aún no estaba tan avanzada su evolución fatal, en la época intermedia del *Humano, demasiado humano,* se dio cuenta de que él, como todos, vivía de las migajas que había tirado. Véase cómo expresó precisamente la tesis de este libro: "Se ha puesto el sol, pero sigue iluminando y encendiendo aún el cielo de nuestra vida, aunque ya no lo veamos" [23]. Algo después, por la misma época, escribía: "Más de una vez he vuelto mi vista hacia las cosas más

---

[23] *Humano, demasiado humano,* I, pág. 223.

bellas del mundo, que no supieron retenerme entre sus brazos, y las he mirado con furia en mis ojos por no haberme sabido retener" [24]. ¿A qué creéis que se refiere con esto sino a su fe de niño, por lo menos en primer término?

Después de haber blasfemado contra la religión llegó a decir que después de todo bien podría ser esa la señal de la verdadera grandeza de Dios. "Una mujer que ama sacrifica su honor. Un filósofo que ama acaso sacrifique su humanidad. Un Dios que ama se hizo judío" [25]. Por más que combata a Jesús, lo sigue adorando. A veces acertó a expresar con verdadera unción la doctrina espiritual y los sentimientos del Hombre-Dios. Él se llama anticristo por despecho de no ser Cristo, el heraldo de un nuevo evangelio, que eclipsa y entorpece el de Jesús: una especie de celos que querrían triunfar del que a pesar suyo le sedujo y fascinó. Dirá en un momento dado que Jesús murió demasiado joven, sin haber tenido tiempo de madurar para la verdad; o intentará desvincularle de su obra, la Iglesia, a la que hace responsable de las mayores calamidades de la historia: la caída del Imperio romano, el fin de la civilización árabe en España, el aborto del Renacimiento clásico, del que acusa principalmente a Lutero. Tiene el instinto de la grandeza y por eso se revuelve contra ella, esperando hacerse con ello más grande o hundirse en un cataclismo todavía mayor. "Amo a aquel que castiga a su Dios porque le ama, porque la cólera de Dios lo hundirá sin remedio", dijo Zaratustra [26].

Así, pues, Nietzsche tenía los ojos abiertos para ver las consecuencias que podrían tener sus audaces negaciones para sí y para los demás. Escribía: "Si no convertimos la muerte de Dios en una magnífica renuncia y en una victoria constante, tendremos que pagar las consecuencias de esta pérdida" [27]. Falta por saber si esa "magnífica renuncia" no llevaría otra vez a los brazos de Dios *vivo*.

El que quiera una prueba de que la rivalidad de Nietzsche contra el cristianismo no era más que la expresión desesperada de su rebeldía o de su decepción o de su engaño, y en definitiva un homenaje

24 *El alegre saber*, pág. 309.
25 *Así habló Zaratustra*, II, pág. 35.
26 *Ibid.*, pág. 67.
27 *Obras póstumas*, aforismo 166.

al cristianismo, la tiene entre muchos otros en este texto: "Las dos formas más dignas de la expresión humana que he encontrado en mi vida fueron: el *cristiano perfecto* —y para mí es un honor haber nacido de una familia que tomó completamente en serio su cristianismo en todos los órdenes— y el *perfecto artista* del ideal romántico, que por lo demás encontré muy por debajo del nivel cristiano" [28].

Todas sus aspiraciones personales apuntan en esa dirección. En vano pretende engañarse. Ese reino ideal en que quiere convertir esta pobre vida tal como se ofrece a nuestra experiencia lo tiene en el *Reino de Dios,* que es lo que en definitiva busca él. Esa superhumanidad en que sueña no es más que el efecto de esa búsqueda infinita que constituye el esfuerzo de la vida cristiana. Ese Real que Nietzsche ensalza y eterniza falazmente es el universo con sus destinos inmortales puesto en las manos de Dios. Cada una de sus páginas rezuma lo mismo que él trata de deshacer, pero sin lograr desprenderse de ello. Bien se le puede aplicar a él aquella frase de Chesterton: "El mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas". Nietzsche siguió rutas religiosas en dirección contraria, volviendo la espalda a la divinidad y marchando hacia un espejismo que era el reflejo de su faz. La curva de su destino fue descendiendo desde el Ser hasta la nada pintada con el nombre de Ser. En el fondo este iconoclasta fue un gran místico y este anticristo un cristiano.

II. EL HUMANISMO ESPIRITUAL DE AMIEL

Quiero asociar al humanismo de Nietzsche otro que apenas se le parece. Todo lo que tenía Nietzsche de violento y tenso tenía Henri-Frédéric Amiel de ondulante y apacible. Ambos cambiaban con frecuencia; pero los cambios de aquél eran bruscos, de una pieza y radicales hasta renegar furiosamente contra sus dioses de la víspera; el segundo evoluciona como las imágenes de un sueño continuado, como las nubes en el cielo. No pueden compararse en vigor de pensa-

[28] *Ibid.,* aforismo 126.

miento; Nietzsche es muy superior, como también su estilo es más vigoroso. Pero Amiel tiene el encanto y la armonía lo mismo en su concepto que en su verbo. Resulta eminentemente beneficioso, cosa que no puede decirse de Nietzsche, más que cuando se trata de espíritus sólidamente formados, capaces de resistir al hechizo de sus sofismas mientras aprovechan sus visiones geniales y sus constantes chispazos de expresión. Escribía el autor de Zaratustra: "Hay que saberse convertir en océano para poder acoger a un río impuro sin mancharse" [29]. Para recoger las refrescantes aguas de Amiel basta con ser un lago tranquilo.

Amiel nació en Ginebra en 1821 y allí murió en 1881. Aún no se ha escrito su biografía, que por lo demás no puede contener más que acontecimientos de orden íntimo, pues su existencia transcurrió sin la menor incidencia externa. Pertenecía a una familia protestante de origen francés. Acabados sus primeros estudios se trasladó a Berlín; luego volvió a Ginebra a ocupar una cátedra de estética en 1849. Cuatro años más tarde, en 1853, enseñó filosofía sin especial brillantez. No sabía imponerse. Sus escrúpulos de pensador decepcionaban a veces a una juventud amiga de soluciones tajantes y de intuiciones. Su enseñanza fue tan honrada como grisácea. Sus mejores amigos le consideraban como el prototipo de la mala pata, hecho para "estropear todo lo que tocaba". De aquí su sorpresa cuando después de larga resistencia se deciden a abrir su *Journal.*

Amiel publicó sucesivamente: *Du mouvement littéraire dans la Suisse romande et de son avenir* (1853); unas colecciones de poesías: *Grains de mil* (1854), *Il penseroso* (1858), *La part du rêve* (1859), *Les Étrangères* (1876), *Jean-Jacques Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui* (1878), *Jour à jour* (1880). Dos años después de su muerte, en 1883, Edmondt Schérer publicó dos volúmenes con fragmentos de su *Journal intime,* que consagraron al punto su gloria. Desde entonces se le consideró en todo el mundo como uno de los primeros moralistas de habla francesa. Esa apreciación se reforzó cuando en 1923 Bernard Bouvier publicó una edición más extensa de ese mismo *Journal intime* (3 vols., París, Crès), en que apenas se recoge una parte infinitesimal del inmenso manuscrito.

[29] *Así habló Zaratustra,* I, pág. 3.

EL ESPÍRITU DE AMIEL

Frédéric Amiel se definió a sí mismo como un "espíritu proteico" [30], como una "naturaleza inestable e inquieta" [31], y como diría más tarde "poco hecho al pensamiento consecuente, a la construcción racional, a la especulación filosófica" [32]. No porque fuese intelectualmente incapaz, sino porque su naturaleza proteiforme no le permitía fijarse en un sistema de ideas. Partiendo de A, lo mismo pasa directamente a la Z: y así no se funda ningún sistema. Sintiéndose atraído hacia todas las filosofías no se estabiliza en ninguna, incorporándose, en cambio, lo que encuentra asimilable en ellas su pensamiento siempre elevadísimo y su conciencia siempre noble y pura.

Él mismo explicó esta su predisposición en términos impresionantes. "Toda individualidad caracterizada (personal o doctrinal) se moldea idealmente dentro de mí, o mejor me moldea de momento a su imagen, y me basta con mirar mi forma de vivir en ese momento para comprender esa nueva formalidad de ser de la naturaleza humana... Todo me gusta; sólo aborrezco una cosa, ver mi ser aprisionado irremediablemente en una forma arbitraria, aun escogida por mí" [33].

Con esto no queremos decir que su espíritu no tenga su sello propio, como lo tienen todos. Lo que, a mi juicio, le caracteriza con más evidencia es el desaliento ante lo finito, la insatisfacción de todo y de sí mismo en las condiciones presentes. Se sorprende viendo que todo le gusta, para experimentar, como Septimio Severo, que al fin "nada le basta". Aunque no tenía nada de pesimista, era, con todo, un inadaptado, pues sentía que la adaptación sólo es posible a un alma abierta a todo cuando se ofrece al alcance de su mano un objeto integrado en el todo. Las migajas, las posesiones sucesivas sólo sirven para preparar una cosecha de decepciones. Eso lo experimenta hasta la angustia el autor del *Journal*. Eso es algo que no puede cambiarse

30 *Journal intime*, 29 agosto 1876.
31 22 julio 1870.
32 4 julio 1877.
33 8 marzo 1868.

con una aceptación heroica. El problema subsiste, y el mismo Amiel, tentado de disidencia, aunque al fin se creía desprendido más o menos de las antiguas creencias, proclama muy alto que sólo la fe cristiana tiene la solución.

Uno de sus editores lo llama con razón "un exilado del ideal". Eso es lo que fue. "El ideal envenena toda posesión imperfecta", declaró, y en el acto encontró en su caso la base para esta afirmación general: "Sólo se encuentra el reposo de espíritu en lo absoluto, el del sentimiento en el infinito y el del alma en lo divino" [35].

No por eso renunció a lo concreto. Se trataba sólo de una dominante, pero quería que lo fuese realmente. "El alma humana gira en Dios como los planetas en el cielo: su iniciación ascendente radica en la sucesión de lo infinito y de lo finito, de la totalidad y del pormenor, de la contemplación y de la acción, de la noche y del día" [36]. ¡Qué dicha si pudiera convertirse en un "pontífice de la vida infinita, en un bramán adorador de los destinos, en un espejo tranquilo que reflejase y condensase los rayos del universo"! [37].

Dadas estas disposiciones, siempre que Amiel se pone en plan de pensador apunta a ampliar los horizontes. Quería que se juzgase a "nuestra época desde el punto de vista de la historia universal, ésta desde el punto de vista de los períodos geológicos, y la geología desde el punto de vista de la astronomía" [38]. Esto es lo que se llamaba mirada de águila. Hay que confesar que por desgracia esta disposición de espíritu es muy poco frecuente en los círculos más religiosos. Pero ese afán por generalizar no le llevó a ningún monismo intemperante. Amiel supo evitar toda clase de monismos, pese a ciertas tendencias panteísticas, que señalaremos, pero el monismo materialista más que ninguno, por más que registrase en términos impresionantes la atracción que ejercía ese sistema sobre los defensores actuales del cientismo. "¿Quién tiene razón, Platón o Demócrito? ¿los realistas o los nominalistas? ¿Es el alma un producto o la producción del cuerpo? ¿Son las formas y las ideas las que gobiernan

---

34 6 abril 1851.
35 18 noviembre 1851.
36 7 abril 1850.
37 3 marzo 1849.
38 20 julio 1848.

la vida y preexisten virtualmente al desarrollo del ser individual o son únicamente el espejismo retrospectivo del ser adulto e iluso? ¿Se inventó *a posteriori* el fin del individuo? ¿Somos los hijos del azar que engendran el fin y que se imaginan neciamente que el abuelo perteneció a la misma raza de los nietos? Estas dos grandes concepciones del mundo se combaten en nuestros días con más encarnizamiento que nunca" [39].

Puede notarse que Amiel pasa aquí por alto otra tercera concepción, la de H. Bergson, según la cual el ideal no es ni el abuelo ni el nieto, sino el resultado de una tendencia orientada, pero no predeterminada. No importa. Si no se admite la preexistencia del ideal en su forma propia, sin más realidad que la que tiene en Dios, y hasta bajo la forma de la única esencia divina, por lo menos se salva lo esencial del platonismo en cuanto sistema opuesto al materialismo. Y así es como desde luego lo entiende Amiel. El principio de las cosas está en el ideal. El azar no es ningún rey. El universo es el efecto de un Pensamiento que se comunica y de una generosidad que se da.

Esa oposición de Amiel al materialismo se hace extensiva al positivismo con bastante naturalidad, por más que ambas doctrinas sean distintas. Sobre todo le resulta eminentemente hostil la posición de la última por lo que se refiere a los principios y a los fines. "El positivismo, que se niega a formular proposiciones de ninguna clase, no es una filosofía sino la espera de una filosofía. Sólo representa la abstención, la inhibición, la negación, la paciente espera. Contentémonos con observar los fenómenos y descubrir sus leyes. Sus causas, sus fines, sus principios son algo inaccesible para nosotros. Comprobemos sin comprender... Este tipo de sabiduría es una dieta forzosa que no se parece a la ciencia más que por el análisis imperfecto de la facultad de conocer" [40].

Amiel no cree que nuestra civilización se estanque en este estadio del pensamiento. Es el retorno de un ciclo que ya se cerró y que volverá a cerrarse. "Nuestra filosofía contemporánea vuelve a adoptar el punto de vista de los jonios, de los *físicos*. De ahí volverá a pasar

---

39 3 abril 1865.
40 2 febrero 1869.

por Platón, por Aristóteles, por la filosofía del bien y del fin, y por la ciencia del espíritu" [41].

Dije antes que Amiel vivió ya en su primera juventud en Alemania. Allí permaneció de 1843 a 1848, donde naturalmente, dada su plasticidad natural, hubo de sufrir la influencia del movimiento hegeliano y de cuanto se movía y se agitaba entonces en Alemania. Puede verse que para el 30 de julio de 1877, es decir, hacia sus cincuenta años, se había liberado plenamente de ese contagio. Pero conservaba gran aprecio por la concienzuda seriedad del pensamiento alemán. Adoptó la teoría kantiana de las formas *a priori* de la sensibilidad. "El tiempo constituye la suprema ilusión. No es más que el prisma interior con el que descomponemos el ser y la vida, el modo con que captamos los elementos simultáneos de la idea. El ojo no puede ver toda una esfera al mismo tiempo, aunque ésta exista al mismo tiempo." "Para la Inteligencia suprema no hay tiempo: lo que será es". Pero aquí puede esconderse un equívoco. Es cierto que el tiempo no afecta la visión de Dios, que es inmutable y no sucesiva. Pero lo que Dios ve con visión inmutable es evidentemente sucesivo, pues existe lo sucesivo en cuanto tal y en sí mismo, y no sólo en nosotros, como un modo subjetivo de conocer. Ese es el pecado que cometió Amiel.

Amiel reprochó a Fichte y a Schleiermacher su "indomable libertad, su apoteosis del individuo hinchándose hasta abarcar al mundo, y desbordándolo hasta no reconocer nada que le fuera extraño ni límite ninguno" [42]. En eso veía Amiel un "orgullo de la vida, rayano en la impiedad y en la autoidolatría".

En líneas generales, el *Journal* se va distanciando cada vez más del idealismo alemán y acercándose al pensamiento cristiano. "El cristianismo, dice, aporta y predica la salvación por la conversión de la voluntad, y el humanismo (alemán) por la emancipación de la mente. Aquélla afecta al corazón, ésta al cerebro... Para uno la mente es el órgano del alma, para el otro el alma es un estado inferior de la mente. Uno pretende iluminar mejorando, otro mejorar iluminando. Esa es la diferencia que hay entre Sócrates y Jesús... Por consiguiente

---

[41] 31 mayo 1874.

[42] 1 febrero 1852.

la filosofía no debe suplantar a la religión... Ni Feuerbach ni Ruge pueden salvar a la humanidad. Ésta necesita santos y héroes para completar la obra de los filósofos" [43].

Lo que siempre conservó Amiel del pensamiento alemán fue el sentido del devenir, que le parecía faltaba lamentablemente en las demás filosofías. "La filosofía es la conciencia del misterio, y el misterio es la génesis, el devenir, la aparición, es decir, la salida de la nada, la generación y el nacimiento, en una palabra: el *verbo*. La filosofía alemana piensa con el verbo (por oposición al adjetivo y al sustantivo que caracterizan la psicología escolástica y la francesa). De ahí esas últimas filosofías admitidas sin reservas en las que "todo se fija, se solidifica y cristaliza en nuestra lengua, que busca la forma en vez de la sustancia, el resultado en vez de la formación, en una palabra, lo que se ve en vez de lo que se piensa, lo exterior en vez de lo interior". —Bergson diría: el espacio en vez de la duración: "Nos gusta el objetivo logrado y no su búsqueda, el término y no el camino, en una palabra, la idea bien rematada y el pan bien cocido, al revés que Lessing. Queremos las conclusiones. Esa claridad plenamente definida, es la claridad superficial, física, exterior, solar, por decirlo así. Pero si falta el sentimiento de la génesis, entonces es una claridad incomprensible, opaca, oscura" [44]—. Esta crítica bergsoniana del espíritu grecolatino es notabilísima, y termina en un idealismo moderado sumamente pertinente: "No todo es espíritu; pero el espíritu está en todo y lo envuelve todo; es la conciencia del ser, es decir, el ser al cuadrado... El espíritu es el médium plástico, el principio y el resultado de todo".

Hemos visto que Amiel en ésta su crítica no tiene reparo en clasificar el pensamiento francés en el cuadro de las filosofías fijas, inconscientes del devenir y de la génesis de las cosas. Sobre este tema vuelve en repetidas ocasiones y a veces en formas bastante caricaturescas [45]. Otras veces, ya en tono más serio, hace esta observación que merece meditarse: "Lo que falta a los franceses es el sentido de lo infinito, la intuición de la unidad viva, la percepción de lo

---

43 7 abril 1851.
44 18 febrero 1854.
45 Cfr. 22 diciembre 1874.

sagrado, la iniciación en los misterios del ser"[46]. No cabe duda que nuestro espíritu "cartesiano" ganaría complementándose con el germánico, siempre que no se incline tanto en la dirección contraria que se vaya a pique.

La inclinación religiosa de su espíritu incita a Amiel a reflexionar sobre los temas más elevados, y ante todo sobre la relación entre la naturaleza y el espíritu, entre Dios y el resto de los seres y el hombre. De ellos trata en sus cursos y tenía en proyecto una gran obra que naturalmente nunca escribió. Ya dije que no fue panteísta, pero a veces se inclina un poco hacia esa corriente, en la que no todo es condenable. Con muchísima razón escribió: "Si el cristianismo quiere triunfar del panteísmo debe absorberlo". En efecto, ese es el camino adecuado, pues el panteísmo es algo grande capaz de seducir las inteligencias más profundas. Éstas no se calmarán hasta que se les ofrezca una filosofía en que se satisfagan todas las tendencias que llevan al panteísmo, y ya vimos que esa filosofía es precisamente la tomista[47]. Pero sobre este punto Amiel encontraba en torno suyo fuerte resistencia. "Nosotros, pusilánimes del siglo XIX, hubiésemos anatematizado a Jesús como abominable panteísta, por confirmar las palabras de la Biblia: *vosotros sois dioses,* lo mismo que Pablo, que se atrevió a afirmar que somos de la *raza* de Dios"[48].

A la pregunta sobre el fin de la creación, responde Amiel: "es la metamórfosis ascendente de la vida, una espiritualidad progresiva"[49]. "El fin de todo esto es el desarrollo del alma; todo lo demás es sombra, figura, símbolo, sueño; el alma es la única realidad"[50].

Salta a la vista el optimismo correspondiente a esta doctrina. "El mundo se hizo para el bien; la idea moral es la luz que ilumina a toda la naturaleza, y la prosecución del bien perfecto es el motor de todo el universo"[51]. Aunque no faltan apariencias en contra debemos superarlas, pues así lo exige la creencia humana. "La naturaleza no es justa; nosotros somos su producto: ¿por qué reclamar y pro-

46 Cfr. 5 febrero 1853.
47 Cfr. supra, tomo I, págs. 301-304.
48 1 octubre 1849.
49 15 marzo 1848.
50 28 abril 1852.
51 3 febrero 1869.

nosticar entonces la justicia? ¿Por qué se alza el efecto contra su causa? Es un fenómeno curioso. ¿Proviene esa reivindicación de la ceguera pueril de la vanidad humana? No; es el grito más profundo de nuestro ser, un grito que quiere salir por el honor de Dios. Los cielos y la tierra pueden desaparecer, pero el bien tiene que ser y la injusticia no debe ser. Tal es el *Credo* del género humano. Y es el que vale"[52]. Por lo demás su fundamento es sencillísimo: "Si existe algo, existe Dios; y si existe Dios, lo que existe existe por Él; eso supuesto, la vida no puede ser un mal, sino al contrario, un antídoto contra el mal y un tónico del bien"[53].

En psicología Amiel desdeña un tanto a Biran, creyendo encontrar en él sus propios defectos, a los que hace responsables de su desgraciada existencia. Con todo, reconoce que constituye un "eslabón importante de la tradición francesa" y el "germen de la buena psicología contemporánea"[54]. No es este un tributo despreciable. Por su parte Amiel buceó acertadamente en los abismos del subconsciente, del que tuvo un sentimiento notable para su época. Según él, "el alma es esencialmente activa; pero la actividad de que tenemos conciencia es sólo una parte de nuestra actividad global, así como nuestra actividad voluntaria no es más que una parte de nuestra actividad consciente"[55].

Según su interpretación, el sueño es una disolución de la personalidad entre las fuerzas de la naturaleza. No es que desaparezca la personalidad, sino que empapa, por decirlo así, cuanto la rodea, hasta diluirse perdiendo la conciencia de sí misma. "Ella forma todo el paisaje con todo su contenido, incluidos nosotros." El estado de vigilia reduce esta difusión del yo, pero en cambio lo concentra y le devuelve su libertad. "La vigilia brota del sueño, éste de la vida nerviosa, y la vida nerviosa como una flor, de la vida orgánica. El pensamiento es el vértice de una serie de metamórfosis ascendentes que se llaman naturaleza. Entonces la personalidad gana en profundidad interior lo que pierde en extensión, y compensa la riqueza de

---

52 30 marzo 1870.
53 16 agosto 1869.
54 17 y 18 junio 1877.
55 5 febrero 1853; 2 diciembre 1870.

la pasividad receptiva con el privilegio enorme de la dirección de sí mismo, que implica la libertad"[56].

Hay momentos en que Amiel se inclina a cierto averroísmo, como en este pasaje, por lo demás bastante esporádico: "La mente individual no logra percibir su propia esencia, acaso porque su esencia consiste en no ser individual"[57]. Pero ese fenómeno a que alude Amiel tiene una explicación mucho más plausible, que propone el tomismo y el bergsonismo, y es que la parte consciente del alma está ocupada en abrirse camino entre la materia y en manipularla, por lo cual sólo percibe de la mente lo que le revela el trabajo que realiza sobre el medio con que está en contacto, incluido su mundo interior.

Por lo demás, el idealismo de Amiel se detiene poco en estos problemas. Lo que constituye su preocupación casi incesante es el destino, que acapara constantemente sus reflexiones diarias. "El fondo y el relieve de todo el cuadro es el cementerio. La única certeza en este mundo de agitaciones vanas y de inquietudes infinitas, es la muerte; el dolor es el aperitivo y la calderilla de la muerte"[58]. Este es un tema que le brota a menudo de la pluma. Pero ese es sólo el preludio. Pronto se eleva su pensamiento. Se complace en pensar que, a pesar de todo, el "hombre es la crisálida de un ángel"; que el ideal, en todas sus formas, es la anticipación simbólica de una vida superior a la nuestra, a la cual tendemos[59]. "Las aspiraciones son esencialmente proféticas, observa Amiel, pues sólo pudieron nacer bajo la acción de la misma causa que determinará su realización. El alma no podría soñar en lo absoluto, si éste no existiese; la conciencia que tiene de la posibilidad de la perfección es la garantía de que la perfección será un hecho"[60].

Además, como ya observaron los espiritualistas clásicos, la noción de la inmortalidad brota espontáneamente de la naturaleza del espíritu pensante. "Nuestra vida no es nada, es verdad, pero es divina. Un resoplido de la naturaleza nos aniquila; y sin embargo, nosotros la superamos penetrando hasta el santuario de lo inmutable y de lo

[56] 1 diciembre 1872.
[57] 12 septiembre 1870.
[58] 17 abril 1860.
[59] 12 agosto 1852.
[60] 12 julio 1876.

eterno a través de la prodigiosa fantasmagoría de sus apariencias. Escapar al torbellino del tiempo refugiándose en la existencia interior, intuirse *sub specie aeterni:* he ahí el lema de todas las religiones de las razas superiores; esta posibilidad psíquica es el fundamento de todas las grandes esperanzas. El alma puede ser inmortal, puesto que es capaz de elevarse a la idea de lo que ni nace ni muere, hasta lo que existe sustancial, necesaria e invariablemente, es decir, hasta Dios" [61].

Amiel llega a aventurar una teoría estética sobre el *cuerpo glorioso:* "En el paraíso todo el mundo será hermoso. En efecto, como el alma es naturalmente bella, y el cuerpo espiritual no es más que la transparencia del alma, su forma imponderable y angélica, y como la felicidad embellece cuanto penetra o roza, se acabará la fealdad y desaparecerá con su escolta lúgubre de llanto, dolor y muerte" [62].

Ampliando su punto de vista, como gusta de hacerlo, escribe: "Cada alma que se convierte es el símbolo de la historia del mundo. Felicidad, posesión de la vida eterna, goce de Dios, salvación: todo es idéntico: es la solución de los problemas y el fin de la existencia". Ese paralelismo entre la conversión de cada alma y la evolución del universo era familiar a Amiel, y constituía una de las ideas dominantes de su filosofía personal, como de la de los más altos pensadores.

A pesar de todo, también él, como todos o casi todos, siente a ratos la garra angustiosa del misterio y el aguijonazo de la duda. Y entonces se dice: "Sé lo que debes ser y deja el resto a Dios", y esto le tranquiliza.

A Amiel le preocupaba la actividad moral en la medida exacta en que condiciona al destino, a consecuencia de las grandes doctrinas metafísicas y religiosas. Era partidario de una moral del bien y de la felicidad considerados como un fin único, como la juventud y su flor, que diría Aristóteles. "La salvación está en conciliar el deber y la dicha, la voluntad individual con la divina, en la fe de que esa voluntad suprema está inspirada por el amor" [63]. Amiel describe soberbiamente lo que los místicos llaman la *libertad de los hijos de Dios.*

---

[61] 16 noviembre 1864.

[62] 3 abril 1865.

[63] 8 diciembre 1869.

"Nadie es libre sino mediante la crítica y la energía, es decir, mediante el desprendimiento y el gobierno de sí mismo; lo cual supone que hay varias esferas concéntricas en el yo; de las cuales la más céntrica es superior al yo, es la esencia más pura, la forma superindividual de nuestro ser, e indudablemente nuestra forma futura y nuestro tipo divino" [64]. Amiel creía, como Bergson, que el progreso moral de la colectividad se operaba por el ejemplo y contagio de las grandes almas, las cuales forman como las constelaciones en el cielo de la historia. "Los espíritus creados que reconocen su misión tienden a formar constelaciones y vías lácteas en el empíreo de la Divinidad. Al convertirse en dioses cercan el trono soberano con una corte esplendorosa e incontable" [65].

Recogiendo una objeción que se ha hecho muchas veces contra el humanismo cristiano, Amiel, como fervoroso humanista, comprueba que el cristianismo "rompió la unidad humana al descomponer al hombre en exterior e interior y el mundo en cielo y tierra, en infierno y paraíso". Pero, lo hizo, dice, "para rehacer esa unidad en un sentido de mayor profundidad y verdad". "Sólo que la cristiandad no ha digerido aún esa levadura tan fuerte. Aún no ha conquistado la verdadera humanidad... Aún no ha penetrado en el corazón de Jesús." La civilización cristiana está llamada a operar esa conquista de la humanidad verdadera después de la descomposición consecuente al pecado. Pero hace falta que los hombres comprendan totalmente la mentalidad de Jesús, como dice Amiel.

Amiel no es ningún iluso del progreso, como Condorcet. No quiere que nadie confunda los adelantos de la civilización con el perfeccionamiento interior ni la riqueza de la vida con la libertad. Encuentra pueriles esos ditirambos entusiastas al triunfo de la humanidad, como si el mal estuviese fuera del hombre, como si el pecado no anidase en la voluntad. En este aspecto denuncia el materialismo práctico, como un instrumento afilado de la tiranía en manos de cualquier demagogo o de las mismas masas, como dice él. "Aplastar al hombre espiritual, moral, general, humano, a fuerza de especializarlo, si vale la expresión; crear piezas sueltas de la gran

[64] 5 noviembre 1879.
[65] 12 agosto 1852.

máquina social, en vez de seres completos; asignarles por centro la sociedad en vez de la conciencia; esclavizar el alma a las cosas; despersonalizar al hombre: esa es la tendencia predominante de nuestra época" [66].

Todavía hay otros enemigos que le preocupan en su humanismo moral. Así deplora la democratización sin tino, la igualdad niveladora, al hormiguero que destrona a su reina, a las masas que sustituyen a los hombres de valer, que implantan el reino de lo útil sobre lo bello, de la industria sobre el arte, de la economía política sobre la religión y de la aritmética sobre la poesía. Con todo, admite una era de transición, pues "el animal, dice, es el primero que ruge, y hace falta empezar por suprimir los sufrimientos innecesarios y de origen social antes de volver a ocuparse de los bienes espirituales" [67]. Hemos abolido la esclavitud, dice, pero no hemos resuelto el problema laboral. "Jurídicamente se acabaron los esclavos; pero de hecho los hay. Y mientras la mayoría de los hombres no se sientan libres, no se puede concebir al hombre libre, cuanto menos realizarlo" [68].

Por lo que respecta a la religión propiamente dicha, hemos de reconocer que Amiel fluctuó bastante. Como protestante que era abrigaba ciertos prejuicios muy arraigados contra el catolicismo. Creía sinceramente que la doctrina católica condenaba el derecho moderno y la ciencia independiente, que reducía la religión a ciertas observancias y que interponía entre Dios y el hombre a un "mago", al cura [69]. Estas burdas aberraciones son muy explicables en un ginebrino de aquella época, y derivaban en gran parte de los incidentes religiosos ocurridos en Ginebra hacia 1846, del movimiento del Kulturkampf y de la pasión calvinista ambiental.

La prueba de que no le impulsaba ninguna animosidad es que atacaba igualmente a sus propios correligionarios. "A título de espiritualidad, dice, congelamos las mejores y más legítimas aspiraciones. Hemos perdido el sentido místico: ¿y a qué se reduce una

66 17 junio 1852.
67 6 septiembre 1851.
68 10 noviembre 1852.
69 21 enero 1865. Cfr. 1 agosto 1853 y 9 mayo 1870.

religión sin misticismo? A una rosa sin perfume"[70]. "Ese misticismo, que no traga la razón, es la patria natural del alma. Es un procedimiento más sumario para llegar a los mismos resultados que la especulación: a la Unidad y al Absoluto. El misticismo derriba las barreras temporales y convencionales de la individualidad; hace saltar en el corazón de lo finito el sentimiento desbordante del Infinito. Es emancipación, metamórfosis, transfiguración de nuestro insignificante yo"[71]. Verdaderamente creería uno estar oyendo al Bergson de las *Deux Sources*, con la diferencia de que Amiel no proscribe el método racional, como Bergson. Quiere remontarse a la Unidad y al Absoluto no con una sola ala, sino con las dos.

En vista de esto, naturalmente había de aborrecer en su corazón toda religión puramente racionalista. Lo que le atrae en el cristianismo es precisamente lo que abomina el racionalismo: la humildad, el sentido del pecado, la penitencia, la ley de santidad, y finalmente el misticismo, en oposición a una pura psicología moral[72]. Muy especialmente observa esto: "La mejor medida de la profundidad de una doctrina religiosa es su idea sobre el mal y sobre su curación"[73]. Y exclama: "¡Morir al pecado! Esta maravillosa consigna del cristianismo sigue siendo la más alta solución teórica de la vida interior. Sólo en ella radica la paz del corazón, sin la cual no es posible la verdadera paz"[74].

Mucho menos acepta Amiel los pretendidos sucedáneos de la religión, que creen sustituirla cuando en realidad lo que hacen es dejar su puesto vacante. Pero no por eso deja de subrayar los servicios que prestan esas mismas injustas pretensiones. "La ciencia libre no puede reemplazar a la religión, pero sí obliga a las religiones positivas a que se hagan más espiritualistas, más puras y más realistas en sus enseñanzas sobre el mundo y el hombre, forzándolas, como decía Diderot, a ampliar a su Dios"[75]. Ya vimos una observación parecida en Cournot, y no se puede negar que tiene su idea.

---

[70] 17 mayo 1861.
[71] 21 mayo 1868.
[72] Cfr. 27 mayo 1866.
[73] 13 diciembre 1858.
[74] 17 julio 1859.
[75] 13 noviembre 1868.

Amiel rechaza escandalizado la tentación —hegeliana o no hegeliana— de convertir el cristianismo histórico en cristianismo filosófico. Dice Amiel: "No se puede resolver la religión totalmente en ciencia". Pero a veces consiente en que se lo desplace del plano histórico al psicológico, en un esfuerzo por "desprender el Evangelio eterno" [76]. Era ésta una tendencia del protestantismo liberal, que debió de impresionar a Amiel, aunque diferenciándose de él en más de un sentido. Por lo demás con eso no pretendía confundir la religión con la filosofía. Al definir sus relaciones mutuas, no le disgustó la relación entre continente y contenido: la filosofía sería el gran marco y la religión el contenido. "La filosofía es la reconstrucción conceptual de la conciencia con todo lo que ésta encierra, que puede ser una vida nueva o el hecho de la regeneración y de la salvación. La conciencia puede ser cristiana. Y la inteligencia de esa conciencia cristiana es una parte integrante de la filosofía." Y en otra ocasión: "Toda la historia gira alrededor de estos dos polos: la religión, que es la filosofía genial, intuitiva y fundamental de una raza, y la filosofía, que es la última forma de la religión, es decir, la visión clara de los principios que engendraron el desarrollo espiritual de la humanidad" [77]. Podemos admitir sin dudar esta última afirmación, siempre que la entendamos en el sentido de la primera y no en sentido hegeliano. Pero está formulada de una manera que fácilmente puede desorientar al lector.

Parece que hacia el fin de su vida se fueron amortiguando un poco las creencias positivas de Amiel. En noviembre de 1863 declaró que su verdadero credo era el estudio, pero afirmaba al mismo tiempo su espiritualismo decidido: Dios, la inmortalidad del alma, la santidad, la redención del alma mediante su fe en el perdón, la oración, etcétera. Diez años más tarde su estado de alma era el siguiente: "Mi credo se me ha derrumbado; pero creo en Dios, en el orden moral y en la salvación. Para mí la religión consiste en vivir y morir en Dios, en un abandono total a su santa voluntad, que constituye un hecho de la naturaleza y del destino. Creo incluso en la Buena

[76] 27 enero 1889.
[77] 7 mayo 1870.
[78] 25 noviembre 1863.

Nueva, es decir, en la vuelta del pecador a la gracia de Dios, mediante su fe en el amor de un Padre que sabe perdonar" [79]. Ese es el fondo que nunca varió en su vida. Su admiración por el Evangelio y por Cristo constituían el fondo mismo del corazón y del espíritu de Amiel, y le acompañaron hasta la tumba. "El Evangelio ha consolado a la tierra y transformado el mundo." "Toda religión propone un ideal y un modelo; pero el ideal del cristiano es sublime y su modelo de una belleza divina" [80].

III. EL NEOCRITICISMO DE CH. RENOUVIER

EL VOCABLO Y EL HOMBRE

La doctrina de Ch. Renouvier se llamó neocriticismo, porque revisa el examen de los problemas filosóficos, partiendo de la crítica de Hume y sobre todo de la de Kant, pero se distancia en seguida muchísimo de sus puntos de arranque.

Charles Renouvier nació en Montpellier en 1815, hizo sus primeros estudios en el colegio Rollin, donde tuvo por condiscípulo a Ravaisson, que más tarde le tributaría un homenaje en su *Rapport sur la Philosophie française au XIXe siècle*. Ingresó en la Escuela Politécnica, donde enseñaba Auguste Comte. La lectura de los *Principes* de Descartes decidió de su vocación filosófica. Concursó en la Academia de ciencias morales y políticas para el examen del cartesianismo. Su memoria, retocada más tarde, se convirtió en 1842 en un *Manuel de Philosophie moderne,* al que siguió en 1844 un *Manuel de philosophie ancienne*. Escribió en la *Encyclopédie nouvelle,* de Pierre Leroux. Sufrió el influjo del saintsimonismo, luego del romanticismo; se asoció intelectualmente a la Revolución del 1848 y escribió un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen,* y colaboró al mismo tiempo en un proyecto de *Gouvernement direct du peuple par lui-même.*

---

79 7 octubre 1873.
80 12 abril 1868.

Ya habían cuajado algunas de sus ideas filosóficas, aunque no tenía aún sistema. Admitía pensamientos contradictorios, tomados de doctrinas diferentes, agrupándolos por una especie de principio hegeliano. Pero pronto cedió ese eclecticismo un tanto confuso a un estudio profundo sobre el problema del infinito y de la libertad, que constituirán en el porvenir el centro de gravedad de su doctrina.

Renouvier empezó poniendo en duda el principio de contradicción; pero luego se aferró a él con apasionamiento y hasta con exageración, como veremos. Bajo la influencia de Jules Lequier, amigo de su juventud, atribuyó a la libertad un papel esencial en la elaboración de los sistemas. Al aceptar lo contingente dejó de preocuparle el problema del libre albedrío; consideró como bien fundado el principio del *deber* a la manera de Kant y los postulados de la razón práctica.

Como término de esta evolución escribió sus obras fundamentales: *Essais de critique générale* (1854-1872); *Science de la morale* (1869); *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885); *Moderne Monadologie* (1899); *Dilemmes de la métaphysique pure* (1900); *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901); *Personnalisme* (1902). En 1900 fue elegido miembro de la Academia de ciencias políticas y morales. Murió en Prades en 1903.

LA DOCTRINA

La doctrina de Ch. Renouvier es, por decirlo así, una herejía del kantismo. Se presenta como una reacción contra el positivismo, al que califica de "sensualismo grosero", contra el cientismo, el eclecticismo y el panteísmo, cuyo nombre aplica, como veremos, a doctrinas que nada tienen que ver con él.

Renouvier se aparta de Kant por lo que se refiere a la legitimidad de la metafísica dogmática. Kant la negaba en nombre de las antinomias. Éstas no dejaron de influir en Renouvier en más de un sentido, pero, sin embargo, no les concedía todo ese alcance negativo. Entre la tesis y la antítesis, cabe la síntesis, la conciliación, en la que las contradicciones aparentes se convierten en correlaciones, en las

que los términos aparentemente contradictorios toman su sentido de su misma correlación.

Por otra parte, Renouvier desechó la *cosa en sí, el noúmeno*. Sólo existen fenómenos, cuyo sujeto es la conciencia y cuya forma la determinamos en parte nosotros mismos. Las *categorías* no son *modos de ser*, como en Aristóteles y en los escolásticos, sino formas o más bien leyes del pensamiento que se imponen a los datos de la experiencia, leyes primordiales e irreductibles a otras, relaciones fundamentales que poseen la triple característica de ser *a priori*, porque no derivan de ningún dato objetivo, *universales*, porque se imponen a toda la experiencia, y *necesarias*, porque ninguna experiencia se puede concebir sin ellas.

La categoría *relación* condensa todas las demás, por constituir la base de todo conocimiento (sujeto-objeto) y el fondo de los fenómenos, que las otras categorías no hacen más que precisárnoslos según determinados caracteres.

Siguiendo a Lequier, Renouvier *decidió* que todo conocimiento se basa últimamente en la fe, pues no existe evidencia ninguna capaz de forzar el asentimiento de la mente. Dije *decidió*, porque esa misma convicción fue voluntaria, y según su propia afirmación, *arbitraria*, en el sentido etimológico de esta palabra, ya que sólo puede determinarla nuestro real arbitrio. Ese voluntarismo proclamado tan categóricamente tiene un doble sentido: la libre elección de los principios, y la opción en favor de la libertad de la elección. Por eso creyó poder decir nuestro autor: el mismo determinista emplea su libertad al decidirse en favor de la necesidad.

Así resulta que toda actitud filosófica es el resultado de una elección entre las contradicciones que nos sugiere el pensamiento antinómico. Una de las principales es la oposición entre lo finito y lo infinito; también hay oposición entre la persona y la cosa, entre el determinismo y la libertad, entre la sustancia y la ley, entre lo condicionado y lo incondicionado, etc. Renouvier, por su parte, adopta lo finito contra lo infinito, lo condicionado contra todo incondicionado, la ley y la función contra la sustancia en sí, la libertad contra el determinismo universal de los materialistas, la persona como explicación

---

[81] *Hist. et solut. des probl. mét.*, pág. 456.

de la cosa contra la cosa con pretensiones de explicar a la persona.

Fue idealista en el sentido de que "redujo el conocimiento a su sujeto mental" eliminando todo *objeto* que no fuese término de un pensamiento, y todo *sujeto* que no fuese el término de relación de un objeto pensado. Aquí encuentra su plena expresión el relativismo que mencioné anteriormente.

En efecto, desde sus primeros pasos en filosofía Renouvier derivó hacia un relativismo antisustancialista, que lo reducía todo a la idea de ley, que él consideraba antagónica de la de sustancia [82]. Negó la realidad del espacio, del continuo, de la materia y del movimiento que la agita; todo eso lo negó, repito, en cuanto cosas en sí, es decir, en cuanto *representativas* o *representadas*, no admitiendo más que la misma *representación*, el fenómeno mental, pero una "representación para sí", que implica la afirmación de las conciencias. Pero ¿no habría que decir de *la* conciencia? Así opinaría Renouvier teóricamente. Pues nada puede garantizarnos racionalmente la existencia de otros yo ni del mundo exterior. Todo eso es propiamente objeto de fe.

Con esto cree Renouvier eliminar dos extremos igualmente inadmisibles: el materialismo que sacrifica lo *representativo*, que él identifica con la cosa, y el idealismo que sacrifica lo *representado*: dos elementos inseparables que se encuentran unidos en la idea de *representación para sí*, es decir, de conciencia individual o de persona pensante. El *personalismo* de Renouvier tiene este significado, que, a mi juicio, es contradictorio: pues si toda relación cognoscitiva resulta así una correlación ¿cómo se la puede atribuir carácter ninguno fijo ni necesario? Con todo, el autor admite la objetividad de las relaciones racionales, pero sin justificarla. A pesar de todo, su crítica del objetivismo científico tal como lo conciben muchos resulta pertinentísima. Los objetos sólo son cosas desde el punto de vista de la mente y para la mente. No existe realidad ninguna en bruto, si se me permite la expresión. Lo que no tiene ninguna relación con la inteligencia no puede penetrar en ella y por tanto para ella es como nada. Este es el punto fuerte del idealismo, del que abusa Renouvier.

Así es como funda su *Nouvelle Monadologie*, que fue anterior incluso a su *Personnalisme*, en que todo se refiere a hechos de con-

---

82 Contra este error cfr. supra, t. I, págs. 359-361.

ciencia y en que reduce la idea de fuerza a la de voluntad, y ésta a ninguna otra. El mismo Dios no es más que la Mónada primera, concebida sobre un modelo personalista, finitista, voluntarista y relativista, como todas las demás.

Lo que reprocha ante todo al sustancialismo tradicional —que rechaza a continuación del materialismo— son sus pretendidas contradicciones. En efecto, según él, bajo la forma de la materia extensa, del espacio y del tiempo implica una composición infinita de elementos, es decir, un indeterminado determinado, lo cual es una contradicción manifiesta. Contra esta acusación tiene una respuesta fácil Alfred Fouillée, diciendo que esas y las demás tesis finitistas de Renouvier se basan en un sofisma corriente, consistente en "tomar como medida de la realidad dada en su totalidad, la operación analítica de la mente, que va de las partes al todo, a base de numeración. Cuando se plantea la cuestión: ¿existe el infinito?, es evidente que no se pretende preguntar si puede armarse o desarmarse el infinito con la adición o substracción de partes finitas. Esas son dos cuestiones totalmente distintas. Una afecta a la realidad, la otra a nuestro modo de pensar y especialmente de contar. Si el infinito es real, está claro que los hombres no lo reconstruiremos mentalmente por una adición de partes que siempre será finita y que no llegará a igualar el valor del infinito".

Esta observación tan luminosa, en que se denuncia tan categóricamente el error racionalista, se aplica como anillo al dedo a la posibilidad de una regresión infinita hacia el pasado, que constituye para Renouvier otro escándalo. Sus estudios politécnicos le demostraron la imposibilidad del número infinito —no en vano imperaba allí Cauchy— y en consecuencia decidió que toda cantidad real debía ser finita. Así, pues, el pasado consta de un número finito de días. Por tanto el mundo tuvo un primer día y el universo un comienzo absoluto. Ya vimos con qué facilidad desataba Tomás ese nudo [83]. Pero Renouvier vuelve a caer en el lazo. Y Alfred Fouillée le replica: "Esa pretensión de reducir el pasado infinito a un número infinito, y por lo mismo contradictorio, es un sofisma. La serie del pasado no es un número infinito de posiciones, sino una pluralidad infinita de posi-

83 Cfr. supra, t. I, págs. 317-319.

ciones *sin número*, lo cual es muy distinto, como que es lo contrario. Renouvier construye monstruos lógicos para darse el placer de derribarlos".

A lo largo de su vida Renouvier evolucionó con frecuencia distanciándose de sus puntos de partida y sobre todo de sus conclusiones. Por lo que hace a nuestra tesis, vemos que sus ideas se tornan cada vez más religiosas y más cristianas. Se mantuvo hasta el fin anticlerical, hasta erigirse en el teorizante apasionado del anticlericalismo. Pero ese es un punto que no nos interesa. Lo importante es que las doctrinas que sostiene derivan en gran parte de la tradición religiosa y se acercan a ella. Ya el mismo personalismo tan vigoroso y hasta exagerado que caracteriza su doctrina procede de la tradición moral cristiana a través de Kant y aun directamente. Renouvier está muy lejos de intentar disimularlo. Dada su perfecta honradez profesional reconoce las fuentes de su pensamiento con la misma decisión con que combate lo que le parece reprobable en esas mismas fuentes. Sus críticas abundan en malentendidos, de los que sólo podremos señalar algunos. Pero también contienen su dosis de verdad, pues hay que reconocer las incomprensiones y deficiencias doctrinales y prácticas de los tiempos cristianos.

DIOS

En un principio Renouvier no vio dificultad en la pluralidad de dioses. Habló de "una o varias causas primeras de los fenómenos": es esa una visión del universo, que tomó de él William James, como vimos. En esa época le chocaba la idea de creación como "una hipótesis a la que no responde nada cognoscitivamente, y que no puede suministrar ninguna solución a la ciencia". Es cierto, como lo he reconocido yo mismo, que la creación es un hecho único, que pertenece a lo transcendente y que por tanto no tiene correspondiente en nuestras *categorías*. Por lo mismo también es cierto que la idea de creación no puede proporcionar ninguna solución a la ciencia de los fenómenos. Pero eso no prueba nada en su contra, pues antes de pensar en soluciones hay que establecer la ciencia lo mismo que su objeto, y eso es lo que hace la creación.

Más adelante, basándose en la unidad de las leyes del universo, Renouvier comprendió la necesidad de la unidad divina, recogiendo así el testamento último de la *Metafísica* de Aristóteles: "Los seres no quieren un mal gobierno. El gobierno de varios no es bueno. No debe quedar, pues, más que un Jefe". "Si nadie pensó el sistema de leyes, ni lo piensa actualmente ¿cómo es que existe y en qué puede consistir?" "Si admitimos que no hay leyes ni relaciones sin que la conciencia intervenga en ellas más o menos como su misma esencia, entonces si existe una ley universal tiene que existir una conciencia universal" [84]. Ya no cree imposible la creación, aunque la considera con razón incomprensible; pero de imposible, dice, no tiene más de lo que pueda tener cualquier acto libre. Así es como concibe Renouvier la creación, como el comienzo absoluto de todas las cosas, a la manera del acto libre que considera también como *comienzo absoluto*. Véase lo que escribe en su estilo sibilítico característico: "No se puede decir que la imposibilidad de comprender la esencia de la relación producida por el acto libre de una conciencia creada y condicionada sea menor que la imposibilidad de comprender la esencia de la relación producida por el acto creador del que pudo proceder esa misma conciencia" [85]. Hasta llega a obsesionarle de tal modo la idea de Dios creador que en *Personalisme* lo deduce todo de ella, en contra de su método anterior, totalmente crítico e idealista.

Lo que rechazó hasta el fin de sus días fue la teología que él llamaba panteísta, y que es la que defendieron todos los doctores cristianos, para quienes Dios es un ser infinito, absoluto, omnipotente, eterno, en el sentido estricto, es decir, sin duración sucesiva, inmutable, extraño a toda composición intrínseca, y que puede crear infinitos mundos sin que éstos añadan nada a su perfección. Todo esto le parece a Renouvier una sarta de contradicciones, porque desconoce la doctrina de la analogía y —lo que viene a ser lo mismo— porque no quiere salir de las categorías para pensar en el Principio del ser creado, al que sólo pueden aplicarse aquéllas. No comprendió que para producir seres sujetos a relaciones hay que situarse fuera de ellos y en consecuencia escapar a las relaciones, transcender todos nuestros modos de

[84] *Hist. et solut. des probl. mét.*, pág. 216.
[85] *Ibid.*

conocimiento, y presentarse como literalmente inefable. Al querer concebir a Dios según los módulos humanos y sin el beneficio de la transposición analógica, se vio obligado a construirse un Dios finito, relativo, limitado en ciencia y poder, temporal, etc.; es decir, un dios inútil, reducido a la simple categoría de ídolo.

La fe de Renouvier en Dios se basa principalmente en los postulados de la razón práctica, pero también en la especulación, en razón de que la ley de la relatividad exige un límite a la regresión causal. Pero si planta ese límite arbitrariamente, deteniéndose en un dios finito cualquiera, incurre en manifiesta contradicción, pues el penúltimo término dice relación al último, pero el último no dice relación a nada, con lo que se viola la ley de la relatividad o de la correlación universal tal como la entendía Renouvier, y que analizada a fondo debía conducirle hasta el infinito. Pero como en la causalidad el infinito excluye de hecho toda explicación decisiva, es forzoso llegar a un primero, fuera de serie, y al margen de lo relativo, por más que no guste la conclusión.

Entonces ¿Dios es incognoscible? Sí, en sí mismo es incognoscible, pues sólo le conocemos a través de relaciones y aplicándole nuestras categorías; pero ese Incognoscible es absolutamente necesario y nos hace el mundo inteligible, en vez de dejarlo incoherente y flotando a la deriva en el vacío.

Renouvier consideraba inútil toda tentativa por conciliar la inmutabilidad de Dios con su actividad creadora (¡como si la creación fuese una "actividad"!), su infinidad con la existencia de cosas distintas de Él, su presciencia y providencia universal con la libertad del hombre, etc. "La doctrina que excluye toda limitación en la naturaleza divina, suprimiendo la personalidad, dice, encaja mejor en el ateísmo que en la fe en la providencia" [86]. Ya sabemos qué pensar sobre semejantes afirmaciones; pero nadie puede destruir el hecho de que esos atributos divinos, aun escamoteados y todo, están tomados junto con sus motivos de la tradición universal cristiana.

86 *Ibid.*, pág. 324.

LA VIDA Y EL ALMA

Creía Renouvier que existía discontinuidad entre los diversos órdenes de fenómenos. El paso continuo de la mecánica a la física, de ésta a la química, de ésta a la biología y de la biología al pensamiento le parecía una pretensión insostenible y que se basaba únicamente en una "explicación superficial, abstracta y simbólica de la realidad". Aunque se aceptase de hecho la generación espontánea, sólo podría deducirse de ella la existencia de una sucesión de fenómenos inconexos, y nunca la existencia de un lazo genético entre ellos. Esto no podría escandalizar a un amigo de los *comienzos absolutos*. Las síntesis orgánicas al estilo de Berthelot, sólo prueban la unidad de materia entre ambos órdenes, pero son perfectamente inútiles para explicar la estructura propia de los seres vivos, una estructura cuya "armonía se revela no sólo en su estado de madurez, sino sobre todo en su creación progresiva". Renouvier recurre aquí a la autoridad de Claude Bernard, fijándose como él en la esencia de la vida, aunque como filósofo se detiene menos en las *condiciones* de las cosas y más en su naturaleza.

De aquí se sigue que el hombre, como ser viviente, sensible y pensante debe expresar como viviente una ley distinta de las leyes físicoquímicas, aunque en armonía con ellas; como sensible ha de responder a otra ley distinta, manteniendo siempre la armonía. Entre la sensibilidad y la inteligencia la diferencia es algo menor, pues ya a la primera se aplican parcialmente las categorías del pensamiento. Pero la inteligencia se distingue por la facultad de reflexión, que Renouvier llama "conciencia de la conciencia". El animal capta ciertas relaciones, compara, aprecia y hasta razona, en la forma que los escolásticos llamaban *collatio;* pero reflexionar, es decir: "representarse al comparar la misma comparación, y distinguir y comparar las relaciones en el plano abstracto, lejos del de los grupos naturales e inmediatos, ese es privilegio exclusivo del hombre".

Este proceso termina en el juicio, y ya sabemos que, para Renouvier, todo juicio implica una opción, una elección, una intervención de la libertad, única fuente de certeza. La mayoría de los filósofos vinculan la certeza a lo que llaman evidencia. Pero el principio de la

evidencia no es evidente, dice Renouvier, así como no es visible la luz, con ser principio de la visión. Los principios son objeto de fe, no de ciencia. Esto se ve clarísimo en el caso del pirronismo. Todo juicio categórico podría proclamarse evidente. ¿Cuál sería entonces el criterio para discernir el verdadero del falso? El que asiente a la verdad *ve*, pero asiente, es decir, que quiere, que se decide, que acepta. Y sin eso no hay certeza. Ya conocemos esas tesis voluntaristas que niegan la especificación de la inteligencia por los mismos objetos, la determinación de lo indeterminado por lo determinado, la actualización de lo que está en potencia por lo que está en acto, o que por lo menos no sacan todas las consecuencias de esta metafísica noética.

Renouvier no concibe la voluntad como una facultad separada, sino un poco a la manera tomista —*voluntas est in ratione*—, es decir, como una característica de la misma representación mental, una característica que en ciertas condiciones permite que la representación se haga "automotriz". Es éste un nuevo rasgo que distingue al hombre del animal, el cual *quiere* a su manera, pero no de una forma reflexiva, ni por consiguiente libre.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Así plantea Renouvier el problema del libre albedrío. La solución que presenta empieza siendo profundísima, para terminar en paradoja. Si la libertad no existe, dice enérgicamente, entonces el lenguaje universal es una farsa, el crimen una impostura; el bien, la moral y la misma verdad se hunden en el fatalismo de la necesidad universal. "Si todo es necesario, también lo es el error, y entonces tiene tanto derecho como la verdad." Y lo mismo se diga del bien y del mal.

Pero no por eso hay que afirmar la *libertad de indiferencia* ni sostener que una persona puede obrar de otra manera en los casos en que su juicio actual, "es decir, lo que le parece bueno *ahora*", es totalmente idéntico. Semejante doctrina es completamente ajena a la experiencia y además comete la equivocación de imaginar una voluntad separada del juicio, es decir, del mismo hombre pensante. Generalmente el antagonismo de los sistemas deterministas contra el libre albedrío se basa en este error. Pero lo sorprendente es que ellos

mismo incurren en él. O por lo menos se aproximan mucho a él al suponer que "la voluntad no se mueve por sí misma, sino que cede a movimientos comunicados", a saber, desde fuera, como por una palanca. La única diferencia consiste en que la indiferencia de la voluntad, aunque es común en ambos casos, en uno es activa y en otro pasiva.

Para evitar esta doble ilusión hay que eliminar el antropomorfismo de nuestras facultades, y considerar que la voluntad forma una síntesis con sus motivos; que en el acto del libre albedrío el juicio y el querer son de hecho la misma realidad, siempre que se trate de un juicio automotor o de un querer juzgado, cuyo agente es "el hombre en el conjunto y plenitud de sus funciones". ¡La solución tomista al pie de la letra! [87].

Pero después de explicar así la libertad, Renouvier no cree haberla probado, considerando que semejante pretensión sería contradictoria, puesto que, según su teoría, el mismo juicio con que afirma el libre albedrío, depende, como todos los demás, del libre albedrío. En virtud de esta doctrina sobre el conocimiento, resulta en definitiva que la declaración de si la libertad existe o no existe compete a la misma libertad. Y esto es una gloria del hombre, pues es "justo que el acto personal por antonomasia sea la afirmación que la persona está llamada a hacer de sí misma".

EL DESTINO

El destino del alma está íntimamente ligado a la cuestión del libre albedrío. El lazo de unión es la ley moral, cuyo poder coactivo sentimos y que tiene sus postulados necesarios. Dado que todo tipo de certeza descansa en último término en la libertad, igual que la misma ley moral, ya no hay motivo para distinguir despectivamente entre la certeza científica y la moral ni entre los postulados de una y otra.

Renouvier no quiere zanjar la cuestión del destino recurriendo al plano sobrenatural. Para él sólo hay un mundo, y en todas partes son idénticas las leyes de la representación y de la vida. Pero lo que

---

87 Cfr. t. I, págs. 405-407.

exige, de acuerdo con la ley moral, que experimentamos en nuestro interior y que consagramos libremente, es una adhesión también libre —en ese mismo sentido— a los postulados de la moral, que son: la armonía entre el orden universal y la ley moral; la libertad real del hombre, que encuentra ahí su confirmación; la inmortalidad, porque es la única forma de asegurar el resultado normal del esfuerzo moral —imposible de obtener en esta vida, dado el estado actual de las cosas— y la concordancia necesaria entre la felicidad y la virtud, de forma que el universo "experimente la soberanía del bien, y que las consecuencias de sus leyes estén de acuerdo con los objetivos de la moral"; y finalmente, la existencia de Dios, cuyo significado real, a los ojos de Renouvier, es precisamente, o al menos principalmente, el de garante del orden, el cual es primordialmente un orden moral.

EL PROBLEMA MORAL

En moral Renouvier se acerca al cristianismo más de lo que él mismo se cree, aunque no deja de reconocerlo en más de una ocasión. Las virtudes que preconiza son las cuatro virtudes cardinales del catecismo: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Desdeña la caridad porque no la comprende; la considera como un "sentimiento irracional", teniendo como tiene el fundamento más racional que puede haber, pues se basa en nuestra común filiación divina, que es una base más sólida que la *comunidad* de naturaleza, cuyo carácter aleatorio e impreciso puso de relieve H. Bergson.

Cuando el hombre se obliga, dice Renouvier, no se obliga sólo para con el propio yo, sino también "para con otro yo distinto de él". Este es un bonito concepto de solidaridad, pero un tanto sutil, muy recomendable si se quiere, pero demasiado racionalista y demasiado impreciso para poder sustituir con ventaja a la caridad cristiana. Aquí se trata en definitiva de dos teorías kantianas: de la *humanidad erigida en fin de sí misma* y de las *máximas universales*, que sería un contrasentido querer contraponer a las enseñanzas cristianas, cuando en el fondo proceden de ellas, como observó también H. Bergson.

EL PROBLEMA DEL MAL

El problema del mal le preocupó toda su vida. Al abordarlo no puede creer que el mundo tal como lo conocemos responda a los planos de su carta de fundación: en lo cual está de acuerdo con Pascal y con todos los cristianos. El sufrimiento, la miseria moral y la muerte rondan su pensamiento como espectros y le escandalizan hasta el fin de su vida. Unos días antes de su muerte, cuando tenía 88 años, aún decía: sé que me voy a morir, y no acabo de creérmelo.

Así, pues, ante la extrañeza de la muerte y el horror de tantos males se convence de que hubo una caída. Sin admitir el estado de "justicia original" sobrenatural de los teólogos cristianos, pensaba que el hombre primitivo estaba lejos de parecerse a esos ejemplares instintivos y semiinconscientes que presenta el salvaje degenerado; sino que gozaba de perfecta integridad y tenía ante sí una ruta de *ascensión posible,* pero que prefirió la *cuesta abajo real:* se precipitó en la maldad desde lo alto de una moralidad ya desarrollada y progresiva. Luego entre la costumbre y el contagio del mal ejemplo se agravó la situación y fue propagándose la gangrena desde la conciencia hasta las mismas facultades corporales, y hasta los usos y las instituciones.

Así se perdió la humanidad por el mal empleo de su libertad; y no podrá rehabilitarse más que mediante el buen uso de la misma. No hay progresos automáticos garantizados. El progreso es un esfuerzo, y un esfuerzo de la conciencia. En este punto padecen la misma ilusión Hegel, Saint-Simon, Auguste Comte y las escuelas socialistas. La humanidad progresará si lo quiere y lo merece. Pero puede degenerar con la misma facilidad, como lo prueba la historia de las civilizaciones y el vaivén de los pueblos.

Al principio de su especulación Renouvier se limita a estos datos generales, sin meterse a dar detalles de tipo demasiado religioso. Pero en sus obras posteriores a 1880 cada vez evoluciona más su criticismo hacia un sentido religioso, hasta preocuparse, como Auguste Comte, por hacer prosélitos. "Ante la tesis de la creencia y la perspectiva de las posibles sanciones, dice, el filósofo ve la posición del pensador a la

misma luz que la del creyente religioso." "Podría establecerse una alianza entre la mentalidad racional y la religiosa, entre el criticismo y el cristianismo." La doctrina sobre la caída se va precisando en su espíritu en formas netamente religiosas, hasta convertirse en una escatología [88].

Todo el mundo actual supone que hubo otro antes que él. La caída primitiva no pudo ser obra de una individualidad adánica, de la que se nos pueda hacer solidarios. Renouvier considera que esa solución es injusta, aparte de que se opone al personalismo riguroso que propugna su doctrina. Se trata de la prevaricación de toda la humanidad, representada por todos sus individuos, repartidos a lo largo de los tiempos. Aquella sociedad primitiva estaba dotada de "una naturaleza perfecta y adaptada plenamente a la vida perdurable de los seres. Al efecto hay que imaginar que todas las fuerzas de la naturaleza estaban sometidas en su integridad al conocimiento, a la dirección y al manejo de los agentes racionales, destinados así a gobernar y movilizar el gran circo de acción y de disfrute que el Creador les había dado en plena propiedad". Este es el Edén bíblico clavado, sólo que ampliado hasta alcanzar las proporciones de toda una humanidad.

Aquella sociedad de hombres libres, felices e inmortales debió degenerar, como degeneramos ahora, por el predominio de las pasiones sobre la razón. Como consecuencia la humanidad habría de educarse en el crisol del mal, al incapacitarse para mantenerse en el bien de su primer origen. ¿En qué consiste ese mal? En que la subversión total de la naturaleza provocó "la desorganización de los organismos, la reducción de los principios del ser psíquico a gérmenes insensibles, la disociación de los elementos físicos e indudablemente la nebulosa, en lugar de aquel sistema único, orgánico, que había sido enteramente patrimonio del hombre en los espacios ocupados actualmente por el sistema solar".

A partir de entonces el mundo se esfuerza por reconstruirse, y así, a través de una multitud de fases históricas, conocidas o por conocer, va avanzando hacia un estado "en que se reintegre la humanidad al seno de una naturaleza celeste reconstruida". Repite que no

88 Cfr. *Hist. et solut. des probl. mét.*, págs. 464-468.

se trata de una colectividad anónima, sino de todas las personas que la componen y que tal vez tengan que pasar más de una existencia para evolucionar desde el estado primitivo en que vivieron antaño al estado bienaventurado del porvenir. "El individuo sólo está de paso en la tierra, emigrado de otra patria a la que retornará después de haber sacado de este mundo desdichado las lecciones que le reservaba para su instrucción y perfeccionamiento."

Aquí reaparecen las antiguas fantasmagorías sobre la transmigración de las almas, de las que ya di cuenta anteriormente, y con ellas una escatología al estilo de la de Orígenes, asociada a un personalismo tan extraño en su forma como arbitrario en sus fundamentos, tal como se los concibe. Lo que está claro es que Renouvier se inspira para esto en la teología cristiana; y él no pretende disimularlo. Lo que quiere es enmendarle la plana; cada uno puede juzgar de sus resultados; de lo que no cabe duda es de que su copia, libre y mala, no deja de ser copia.

IV. IDEALISMO Y NEOIDEALISMO

Antes de abordar el estudio de dos maestros que entroncaron con el idealismo de una manera particular y que después de Fichte, Schelling y Hegel, representan para nosotros como su reencarnación, creo será provechoso someter al lector algunas consideraciones sobre una tendencia que ha influido en toda una serie de sistemas —posteriormente a Descartes y a su *Cogito*—, ya que no los haya marcado plenamente con su sello.

Nos induce a este análisis, primero el deseo de ver claro, y más que nada —y con miras al propósito de este trabajo—, la satisfacción de mostrar que el pensamiento cristiano sirve de excelente protección contra los abusos del idealismo, al mismo tiempo que tiende a reconocerle sus legítimas aspiraciones.

DEFINICIÓN DEL IDEALISMO

Es un problema definir el idealismo, pues éste es legión: un verdadero Proteo. Las exposiciones que se han hecho de él se mueven

sobre un continuo equívoco. Las palabras cambian de sentido de un autor a otro, y de un pasaje a otro en la obra de un mismo pensador. Al hablar de *idea* o de *pensamiento,* unas veces se refiere a la idea de un sujeto empírico, otras a la de un sujeto ideal, otras al pensamiento colectivo de los hombres, o a la Razón en sí o a la razón impersonal, o bien a la Razón-Dios o a la Idea-Dios absorbiendo a todas las demás, incluso a la persona pensante, como en los sucesores alemanes de Kant.

Platón había establecido las *ideas en sí,* como sujetos existentes. Aristóteles las incorporó a las cosas para definir la sustancia a base de ellas, y para proporcionar así un objeto adecuado al pensamiento, incluso en la experiencia sensible. El idealismo pretende cerrar el círculo encerrando las ideas exclusivamente en el sujeto pensante, eliminando toda entidad *en sí,* todo objeto que no sea un término de relación dentro de la misma conciencia.

Es cierto que algunos admiten ciertas entidades *en sí,* indeterminadas, como Kant, pero muchos críticos estiman que esa es una posición falsa, y el idealismo estricto no los reconoce por suyos.

En términos generales podemos decir que un idealista es un pensador que no reconoce más realidad que la idea, que considera los hechos como puras relaciones mentales, que pretende sustituir el objeto del conocimiento —"el pretendido objeto", como dice Brunschvicg— por un "redoblamiento de interioridad", el cual cree que bastará para fundar la realidad y justificar la ciencia, gracias a los progresos de la misma mente pensante.

La inteligencia idealista sale de su propia luz sin salir de sí misma. Avanza *de claritate in claritatem,* pero por su propio esfuerzo y sin ninguna determinación extraña. La idea de la cera en la que la realidad imprime su sello, o de una pasividad expuesta a la caricia de un mundo exterior con sus propias características, y *a fortiori* la imagen de una inteligencia-espejo en que se reflejan las cosas tal y como son: todo eso constituye para los idealistas verdaderas monstruosidades (para ellos es la mente la que fabrica las cosas por su misma actividad). Por eso las detestan, o bien se ríen de ellas, como se reían del deforme Tersites en el campamento de Agamenón. Y yo no pondría la mano sobre el fuego de que algunos iniciados no se sonriesen disimuladamente, bajo la fachada de un silencio respetuoso,

al oir esta insinuante observación de Bergson: "Cualquier hombre extraño a las especulaciones metafísicas se quedaría de una pieza si le dijéramos que el objeto que tiene ante sus narices y que está viendo y tocando sólo existe en su mente y para su mente".

Cuando los idealistas hablan de objetos de conciencia —noción inevitable— se refieren a lo que añade el mismo entendimiento a los fenómenos que percibe para tener derecho a distinguirlos de la conciencia perceptiva. Es el mismo yo que "pone" y se opone su no-yo. Sólo lo experimenta después de haberlo convertido en su propio obstáculo, en su límite. No hay dualismo entre el sujeto y el objeto en su sentido corriente, de "un objetivismo ingenuo", como dicen ellos, sino sólo entre el sujeto a secas y el sujeto como actor de varios papeles. Así lo ha decidido el refinamiento de ciertas inteligencias, con frecuencia muy profundas, pero que se han equivocado de pista.

PUNTO DE PARTIDA EQUIVOCADO

Al comenzar a especular el idealista se encuentra frente al mundo, igual que todo hijo de vecino, y no frente a su puro pensamiento. Así arranca, como todos, de la experiencia, y cuando después pretende sacarse la experiencia del pensamiento puro da la impresión de un tramposo, o si se quiere de un prestidigitador que saca de su sombrero todo lo que había puesto en él.

Se dirá que éste es el punto de vista de la vida, pero no de la especulación. Pero ¿hay derecho a especular partiendo de una base distinta de la que partimos para vivir? ¿Es que puede la especulación desentenderse así de la vida? ¿No es pura sofística el filosofar sin tener en cuenta lo que es humano? Por mi parte no puedo reprimir un sentimiento de comicidad al imaginarme a un hombre que sale de su casa llevando a su editor un manuscrito en el que plantea con toda seriedad la cuestión de la existencia del mundo exterior; que invoca la libertad de los contratos a propósito de un libro en el que niega el libre albedrío, o que maldice el farol contra el que se ha estrellado mientras avanzaba absorto meditando en el "pretendido objeto". Esa contabilidad por partida doble en materia de ideas idénticas después de todo, lo mismo si son tema de especulación como si

son luz de acción, tiene algo que provoca la risa de cualquiera, menos de los filósofos.

Pero es que además, en el mismo terreno de la especulación, la actitud natural del pensamiento desafía la concepción idealista. Analizando el mismo trabajo científico demostró Meyerson que ese trabajo supone necesariamente la independencia de su objeto con relación al pensador y a sus estados de conciencia. Ningún sabio es idealista ni en hecho ni en intención; ningún hombre lo es espontáneamente, y no hay idealista que no deje de serlo en cuanto cierra sus elucubraciones para volver a la vida normal. Ahora bien ¿qué pueden valer unas disposiciones que van contra la misma tendencia vital de su autor, contra sus más íntimas convicciones y contrariando todos los movimientos de su ser?

FALSA POSICIÓN INTRÍNSECA

Hablando de los tiempos de su juventud escribió Bouglé: "Nos figurábamos haber ganado una gran victoria intelectual si lográbamos meter en las cabezas de nuestros aspirantes a bachilleres que el mundo exterior estaba tan lejos de ser una realidad dada reflejada en nuestra conciencia, que él mismo no era más que un producto de nuestra mente y su cohesión el resultado de las leyes que le imponía nuestra razón. Después de esto no siempre resultaba fácil explicar la clase de existencia de que gozaban las cosas ni la manera de salir de ese círculo de nuestro entendimiento, de donde se partía y a donde se volvía" [90].

¡Ya lo creo! Aun concediéndole su punto de partida, la postura intrínseca del idealista es poco cómoda. Ha de enfrentarse con una doble dificultad: 1.ª hacer que el pensamiento sea una realidad, es decir, que sea el pensamiento de algún sujeto, y no un fenómeno flotando en el aire o una pura apariencia; 2.ª hacer que sea el pensamiento de algún objeto y no un pensamiento para el pensamiento, sin ningún significado positivo. Ese es el doble "puente de los asnos" del idealismo: el establecimiento del sujeto y del objeto a partir del

---

89 *La Pensée et le Mouvant*, pág. 95.

90 *Les maîtres de la pensée philosophique universitaire en France*, página 88, Moloine, 1937.

puro *cogito*, es decir, del pensamiento considerado como fenómeno. En ambos casos ha de recurrir forzosamente al realismo, aunque sin confesarlo.

Se ha hecho burla de la "autofagia mental" de los idealistas, bastante menos nutritiva de lo que ellos se imaginan. Y sólo lo es gracias a los *objetos*, ignorados pero siempre presentes, y de las realidades concretas de que se apropian para conocerlas y conocerse a sí mismos. ¿Es que el idealismo no tiene que admitir, como todo el mundo, la distinción entre realidad y apariencia, entre real y posible, entre combinaciones de la mente y combinaciones que se le imponen, entre relaciones reales y relaciones de razón, etc.? ¡Hay que ver los esfuerzos de ingenio que tienen que hacer para ver de explicar estas distinciones y darles algún sentido!

Uno de los resultados de esa ambigüedad en que fluctúan los idealistas al atenerse al sentido común mientras declaran dogmáticamente que el sentido común no es "el buen sentido", es que ese mismo sentido común que se les impone queda al margen de sus elucubraciones y justificaciones doctrinales, creándoles así una situación sin base que no les honra demasiado como pensadores. Cuando se les pregunta cómo pueden dar consistencia real a lo que por hipótesis no es más que una creación de su mente, responden de ordinario que gracias a la razón objetiva que universaliza lo que la sensibilidad deja en estado de percepción subjetiva. Pero esa misma no es más que una objetividad subjetiva, y esa universalidad de que se habla se parece a la gloria mundial que uno intentase procurarse alabándose a sí mismo.

EL SOLIPSISMO

La actitud natural del idealismo sería un solipsismo hermético, ya que no queda ninguna puerta abierta a quien empezó por encerrarse en sí mismo. "Todo conocimiento es una respiración", dijo Kierkegaard[91]. Pero ¿cómo respirar cuando uno se ha aislado de la atmósfera? El mismo Kant, a pesar de sus claudicaciones en el idealismo, parece que en el transcurso de sus especulaciones, sólo tenía

[91] *Journal*, 3 diciembre 1838.

presente el yo, en vez del universo en el que se manifiestan la multitud simultánea y sucesiva de las conciencias en el espacio y en el tiempo —cuya objetividad niega precisamente—.

Es sorprendente que los idealistas no se den cuenta de que en el mismo momento en que pregonan su doctrina ignoran si se están dirigiendo a alguien o si están hablando en el desierto absoluto. No les sirve decir que la persona no puede concebirse racionalmente más que en su reciprocidad con otras personas. Eso está bien suponiendo que haya otras personas, pues entonces poseemos por lo menos el tesoro de la solidaridad y de la justicia. Pero con eso no se prueba que existan otros individuos. ¿Por qué un yo, concebido así *a priori,* habría de implicar la existencia de otros yo? Si la moralidad evoca a nuestros semejantes, a nuestros prójimos, es porque ya existían como datos en sí. También el idealismo se los *da* para su uso particular, pero arbitrariamente y en contra de sus principios. Al rechazar el "pretendido objeto" desechan de rechazo todo sujeto que se presente como objeto, y ese es el caso de todo yo extraño y hasta del *propio yo* en cuanto objeto de un conocimiento reflejo, como ya indiqué.

Los idealistas tienen que resolver su pequeño acertijo: dado el *yo,* encontrar al *otro,* de forma que la *otreidad* no perjudique a la inmanencia. Hay que reconocer que no es un jeroglífico tan fácil. Mientras se limita a determinar a su modo las condiciones del conocimiento, el idealista engola la voz. Pero cuando se trata del objeto del conocimiento, se queda cortado, y se pregunta con Hamelin y con Renouvier si la conciencia no será única como sujeto que hay que considerar, y sólo múltiple en su objetivación, lo cual nos convertiría a cada uno de nosotros en la *conciencia única* con un conocimiento parcial de sí, y al otro en la misma conciencia objetivada por la primera, pero siempre idéntica a ella. Ya se ve en qué berenjenal se ha metido el idealismo por empeñarse en tomar como *primum cognitum* el pensamiento, en vez del ser. Ya vimos cómo Renouvier hubo de recurrir a un acto de fe para salir del atolladero. También Hamelin quiso aferrarse a lo que llamaba las *apariencias,* después de tener la precaución de mostrar —a costa de acrobacias inauditas— que es posible la intercomunicación de las conciencias.

SOLIPSISMO FRENTE A DIOS

El idealista se ve y se desea para no absorber a los demás en su propio yo pensante. ¿Qué hará para no absorber también a Dios, es decir, para no negarlo por el hecho mismo de asimilárselo? ¿Crearemos nosotros al Dios que nos crea? Si Dios es el objeto de nuestro pensamiento y si el objeto del pensamiento sólo existe en el mismo pensamiento, si para él el existir es "ser pensado", ¿qué ha de ser el Absoluto sino un artículo de nuestra fabricación interior, un fenómeno del yo omnipotente? Se le podrá declarar autónomo por abstracción, conferirle por decreto mental la eternidad y la necesidad, pero al quedar en suspenso el decreto por olvido, negación o muerte, no queda ningún rastro de Dios.

Un idealismo consecuente con sus propias leyes sólo puede adorar en Dios una esencia lógica, matemática o metafísica, un *posible* en nosotros y para nosotros. Su carácter absoluto es puramente formal. Hay quien lo concibe como el límite ideal del progreso mental, refiriendo así a su propia mentalidad el homenaje que le rinde a Él. Gentile le llama "el Acto puro": se creería estar oyendo al Aquinate. Pero el ilustre italiano llama *acto puro* al mismo impulso del devenir espiritual, siempre imperfecto y cambiante; y no conoce más acto puro que ese. Así que para él ese jaque continuo constituye la perfección misma en virtud de su perpetua reiteración.

Esa insistencia de los idealistas en hablar de Dios y en honrar su glorioso nombre, representa indudablemente un tributo a la verdad y la prueba de un alma naturalmente deísta. Pero les falta por pasar el Rubicón o como dice Lachelier, de la idea de Dios al mismo Dios, del fantasma a la Realidad soberana. Mientras sólo nos propongan a Dios, como el artista puede proponernos su ideal, bien podemos elogiar sus altos pensamientos, que nos quedaremos donde estábamos cara a cara con ellos o con nosotros mismos pensando como ellos.

Esto supuesto, es de temer que cuando el idealista adora a su propio personaje bajo el nombre engañoso de Dios se esté idolatrando a sí mismo en un acto inmenso de orgullo. Cree que Dios depende de él, y sólo con esa condición le tributa su culto. ¿Es que quiere sencillamente complacerse en sí? ¡Oh! ¡Qué maravilloso

debe ser mi entendimiento que ha sido capaz de concebir al Todopoderoso! ¿Se hará esa cuenta él? ¿Es que ese Dios que no es nada por sí mismo puede permitir que a su amparo se arrogue el hombre la categoría total del ser, hasta de ser él creador y no criatura?

Si con esto pretende el idealista extraer así de sí mismo su propia reconciliación con Dios, puede predecirse su fracaso. La burbuja hinchada, irisada no tardará en reventar y recobrar su condición. Ese Dios-hombre ha de hundirse en lo humano —demasiado humano— del pobre pensador.

En todo caso se ve la vuelta completa que se le da así al deísmo tradicional y auténtico bajo la apariencia de una armonía verbal. El idealismo quiere dar un sentido humano al universo y a la misma Divinidad, mientras que el deísmo cristiano quiere dar al universo y al hombre un sentido divino. El idealismo determina a Dios fuera del mismo Dios, en el mundo y en nosotros, no reconociéndole realidad en sí mismo, más que a título de un ideal indeterminado, lo cual en el fondo es puro ateísmo. La filosofía cristiana determina a Dios en sí mismo; también puede considerarle como *indeterminado*, a ejemplo de Juan Damasceno, pero por razón de su plenitud ilimitada, no por la pura vaciedad de su concepto.

El idealismo no comprende que Dios necesita ser en sí mismo antes de manifestarse en el universo y hacerse así en cierto modo universo. Y lo convierte en un *nous*, en una mente coextensa con el mundo y con el hombre y que sólo los supera por pura idealidad de nuestra propia fabricación.

Pero llega el momento en que el idealismo, llevando hasta el extremo sus elucubraciones, llega a tragarse a su propio inventor ahogando su personalidad en ese mismo Dios que él inventó. Así para el idealismo alemán la actividad y el pensamiento del individuo empírico no son más que la manifestación transitoria de una Razón universal inmanente. Esa Razón es Dios, pero es impersonal y sólo es consciente en nosotros. ¡Que se lo crea quien pueda! En todo caso salta a la vista la destrucción de toda la teología.

CRÍTICA FUNDADA SOBRE EL EQUÍVOCO

Y ¿en qué motivos críticos se basan para apartarse tan radicalmente de las doctrinas corrientes? El idealismo considera el realismo como una engañifla y una benditez; pero es porque antes empezó vaciándolo de la idealidad que contiene y que lo justifica ante el conocimiento. Y el mismo idealismo se vacía del realismo necesario para interpretar la realidad y hasta para concebir la persona.

Ya he explicado este punto más de una vez. Cuando los idealistas dicen que la idea de una percepción exterior es contradictoria juegan con un equívoco. Claro que no hay percepción exterior, pero sí hay percepción *de* algo exterior, y ese sentimiento de exterioridad nos lo da la misma conciencia que se siente en comunicación y relación con un objeto.

¿Es que les resulta "impensable" esa relación? ¿Y por qué va a serlo si se da una connaturalidad entre la idea y la realidad, si la misma realidad tiene su idealidad, como sostiene el hilemorfismo? La realidad es esencialmente idea e hija de idea: no hay, pues, ninguna dificultad en que se manifieste al sujeto a través de la idea interior, provocada por el choque especificante de la inteligencia ambiente.

Escribió Hamelin: "Nada existe ni puede concebirse fuera del pensamiento: la misma idea de una cosa que fuese sólo cosa, puesta o concebida sin relación ninguna con ningún pensamiento, es contradictoria". Siempre el mismo equívoco con el mismo error y la misma verdad. No podemos concebir nada fuera del pensamiento que no proceda de él, pues no podría tener sentido ni podría ser objeto de ningún concepto. Sólo puede entenderse lo inteligible. Pero ¿hace falta que lo que procede del pensamiento proceda necesariamnte del pensamiento que lo piensa en cada momento? Todo es hijo del espíritu y en cierto sentido todo es espíritu; pero no por eso depende todo de *nuestro* espíritu; basta que sea homogéneo con él, y lo es por el hecho de que toda realidad, como toda inteligencia en potencia o en acto, emanan de la Idealidad primera, del Espíritu que crea *per intellectum*.

LA PARTE DE VERDAD DEL IDEALISMO

Esto nos lleva a discernir la parte de verdad que encierran las tendencias y doctrinas idealistas. El idealismo es verdadero en el sentido de que no hay nada ajeno a la idea. Todo *dato* es pensamiento, pues el dato es para el pensamiento y sólo para él. La *cosa en sí* del empirismo y del materialismo jónico y moderno es una aberración. En este punto todos los grandes filósofos son idealistas. En este sentido Hamelin tenía buenas razones para decir: "No falsearíamos la filosofía si dijésemos que es la eliminación de la cosa *en sí*" [92]. Pero si todo dato se destina al pensamiento, puede decirse a la inversa que no hay pensamiento que no sea el pensamiento de un dato, puesto que el pensamiento puro, aislado de todo objeto, es un puro contrasentido. Así, pues, el idealismo verdadero implica cierto realismo y el realismo cierto idealismo. Podemos encontrar por consiguiente una base de entendimiento. Y ya está encontrada: es la teoría tomista del conocimiento con todas sus ramificaciones esenciales. Me refiero a esta teoría interpretada como es debido y no anquilosada en fórmulas conceptuales que la mecanizan.

Si es cierto en rigor literal que el sujeto cognoscente y el objeto conocido realizan en el hecho del conocimiento un acto común y verdaderamente único, se satisface al realismo, ya que hay algo real distinto del pensamiento que lo fecunda interiormente. Pero también queda complacido el idealismo, ya que la realidad inmanente al pensamiento no es algo exterior a él, un *en sí* que no es un *en mí*, sino que esa realidad es él así como él es ella.

Los idealistas encuentran ingenuo el realismo absoluto del instinto: y tienen razón. Pero ¿no es mucho más ingenua la pretensión de crear el mundo con sólo pensarlo y al mismo tiempo —así lo exige la fuerza de la lógica— al pensador que se piensa a sí mismo y al interlocutor a quien se dirige? Semejante aberración está por debajo del sentido común, por más que pretende elevarse sobre él, y es una ofensa contra el mejor buen sentido.

---

92 Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, pág. 18.

Otra verdad del idealismo es que no puede concebirse ningún ser existente sin la intervención permanente de una acción espiritual inagotable, que sostiene a la vez las cosas y las personas, los objetos del pensamiento y el pensamiento. Tal es el idealismo de Lachelier cuando define el universo como un "pensamiento que no se piensa colgado de un pensamiento que se piensa". De donde concluye Parodi: "El idealismo aparece así completándose y floreciendo naturalmente en un espiritualismo universal".

La verdadera razón de esto es que hablando en general se identifican el pensamiento y el ser. La mente es la posibilidad de pensar; el ser es la posibilidad de ser pensado. ¿No brota de la misma naturaleza ese instinto que nos induce a pensar? La mente germina del ambiente total. Así, pues, la forma del pensamiento y su contenido son un síntoma de la naturaleza de las cosas. La naturaleza nos revela su secreto creando al pensador: en esa creación se traiciona a sí misma: y esa revelación de sus nombres y cualidades junto con su realidad se previó desde la eternidad. Entre el sujeto y el objeto forman el complejo total de las cosas.

Anotemos también en el activo del idealismo que en virtud de esa identidad entre el cognoscente y el conocido en su acto común, puede decirse con toda verdad lo que afirmaba Gentile: que conocerse es en cierto modo "construirse a sí mismo"; pues en ese aspecto el objeto conocido es tan obra del conocimiento como de la naturaleza: es el *homo additus naturae,* como se dice del arte. Por consiguiente, alcanzar a Dios y conocerle cuanto se le puede conocer es construirse uno a sí mismo plenamente, incluso con su carácter soberano. Pero no se olvide que esa identidad entre el cognoscente y lo conocido sólo se verifica considerándolos *en cuanto tales,* y que por tanto esa construcción de sí mismo realizada por el conocimiento no es independiente ni autónoma: no puede poner por sí misma la realidad ni menos a Dios. Así la inmanencia del objeto y del Principio divino no perjudican en nada a su transcendencia, antes la exigen. No podríamos afirmar lo finito ni deducir de él lo infinito si no estuviesen los dos contenidos en nosotros de cierta manera. En efecto ahí están contenidos, pero también nos desbordan: y nos desbordan *objetivamente.*

ELEMENTOS CRISTIANOS DEL IDEALISMO

Si se nos pregunta ahora de dónde procede el idealismo moderno y qué vinculaciones tiene con el cristianismo, podemos remitirnos a Nietzsche que lo llamó "teología disfrazada" [93]. Después de eso, poco nos importa que se trate de una teología más o menos falseada. A veces ocurre que los hijos apenas se parecen a su madre. El idealismo es una exageración, pero está dentro de la línea del cristianismo en cuanto que éste es una religión del espíritu y de la mente, que nos enseñó que el Logos es el principio de las cosas y el animador de las inteligencias y de su prolongación en sus obras, a través del Espíritu. A unas civilizaciones que estaban absorbidas por la actividad exterior, les enseñó la vida interior, la construcción íntima, que llamó *edificación* en su sentido propio y que nos promete un destino que germina en la misma conciencia y que en el más allá sólo será la floración y la irradiación de esa misma conciencia. El cristianismo llamó la atención universal sobre la *persona* con preferencia a la *cosa*, y dentro de la misma persona más sobre su espíritu que sobre su forma natural o biológica. Tales son los antecedentes del idealismo en lo que éste tiene de acertado, y a veces por desviación aun de lo que tiene de reprobable.

¿Quién no sabe, por ejemplo, que el idealismo fue responsable en parte del movimiento llamado modernista? El principio de inmanencia tal como quiso explotarlo el modernismo era un residuo del devenir hegeliano. Y es sabido que estos heresiarcas de última hora no pretendían en absoluto renegar de sus vinculaciones cristianas. Querían llevar su acción al interior, como los más auténticos representantes de la doctrina. En eso se engañaban y nos engañaban, pero queda el hecho de sus lazos religiosos, que por lo demás observamos ya en Hegel, Schelling y Fichte y volveremos a encontrar en sus descendientes inmediatos.

---

93 *Obras póstumas*, aforismo 138.

V. EL IDEALISMO DE OCTAVE HAMELIN

Siempre se consideró a Hamelin como discípulo de Renouvier, y de hecho lo sigue con una fidelidad casi constante. Pero se distingue de él radicalmente, pues rechaza su fideísmo en las verdades primeras, como racionalista decidido y fervoroso. En esto se acerca más a Jules Lachelier. Sólo que avanzó más en la dirección del hegelianismo, y por eso lo incluimos aquí como representante del neoidealismo, junto con Léon Brunschvicg. El lector nos perdonará el que no nos extendamos más sobre este punto ni ampliemos nuestro estudio para analizar a Bradley, Bosanquet ni Royce, de origen anglosajón; a Eucken, de Alemania; a Spaventa, Benedetto Croce y Gentile, de Italia. Ya mencioné algunos de estos nombres a propósito de la influencia de Hegel. Tenemos que abreviar y así con el permiso del lector pasamos adelante.

CURRICULUM VITAE

Octave Hamelin nació en Lion d'Angers, en Maine-et-Loire, el 22 de julio de 1856. Se educó en el colegio Henri IV de 1867 a 1878. Inauguró su carrera profesoral en el liceo de Foix y la continuó en el de Pau. En 1884 enseñó en la facultad de letras de la universidad de Burdeos y pronto llegó a ser profesor de filosofía antigua en la Escuela Normal Superior y en la Sorbona. Su obra principal es *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation* (1907), que representa un poderoso esfuerzo de síntesis idealista, hecho a imitación de Hegel, aunque muchísimo menos vasto y basado en un método algo diferente. Algunos de sus cursos se publicaron póstumamente, principalmente el *Système d'Aristote* (1920) y el *Système de Descartes* (1911). Murió ahogado al ir a socorrer a una de sus sobrinas en Huchet, en las Landas, el 18 de septiembre de 1907.

MÉTODO Y DOCTRINA

Hamelin nos vuelve a llevar a Hegel y a su "dialéctica", alejándonos proporcionalmente de la ciencia en lo que tiene de contingente

en el sentido de Boutroux. Parte de la afirmación de que no puede concebirse nada ni por consiguiente existir, fuera del pensamiento. Si existiese una cosa semejante no podríamos saberlo, pues no podemos saber nada más que a través del pensamiento. —Ya nos sabemos de memoria ese sofisma—. El objetivismo y subjetivismo no son contradictorios, sino dos puntos de vista que hay que superar y conciliar. Eso es lo que logra el idealismo descubriendo el objeto en el interior del mismo sujeto, reduciéndolo todo al pensamiento, que es tan objeto como sujeto y tan sujeto como objeto. Hamelin atribuye ese doble sentido a la palabra *representación*. "Así no nos parecerá que el conocimiento introduce en el sujeto elementos extraños a él, sino que se limita a poner en acto sus potencias" [94]. ¡Indudablemente!, respondería un tomista: todo conocimiento es un proceso enriquecedor del sujeto pensante. Es, pues, su acto propio. ¿Pero qué es lo que lo determina? Esa es la cuestión. Hamelin la zanja con la negativa. Nada ni nadie tiene que determinar ni especificar el conocimiento; pues éste es totalmente interior. El pensamiento es una "actividad creadora que produce a la vez al sujeto, al objeto y a su síntesis", es decir: "al yo, al organismo y al mundo exterior al organismo"; y todo ello lo produce "en la conciencia", a menos que prefiramos decir que "la conciencia es la evolución de todo ese conjunto".

¿Por qué esta conclusión? Porque el conocimiento intelectual no puede presentar sus credenciales como experiencia. La experiencia no puede ser la fuente de las leyes: por tanto o hay que decir que deriva de ellas o que se identifica con ellas. Kant eligió la primera solución, diciendo que la mente impone las leyes a la realidad, esas leyes que son precisamente formas de la mente. Hamelin opta por la segunda alternativa: las leyes son "la obra interior del sujeto cognoscente" y se identifican con la misma realidad. Pueda darse una tercera hipótesis, y es que la experiencia deriva de una ley creadora; pero Hamelin estima que esa es una solución a medias, un "semiempirismo, como el de Tomás de Aquino o también como el de Kant" [95]. Esta es, pues, una cuestión zanjada: en el mundo no hay más que el pensamiento

---

94 *Essai*, pág. 8.
95 *Ibid.*, pág. 399.

y sus leyes, es decir, las condiciones de su funcionamiento. Con esta clave hay que volver a descifrar y reconstruir el mundo.

Acabamos de ver que lo que le indujo a Hamelin a idear una sistematización tan despampanante fue su antipatía contra el empirismo y contra todo lo que se le pareciese, y el horror que le inspiraba el realismo tal como él lo entendía: a saber, "esa proposición monstruosa de que la representación es una pintura de un exterior en un interior". Indudablemente, él es realista, como lo proclama muy alto, pero un realista de la verdadera realidad, que no es la de los "realistas". A éstos les atribuye el absurdo de que tratan de averiguar "cómo puede lograrse que introduciendo una imagen en un receptáculo cualquiera —cámara oscura, cerebro, alma— se convierta en un objeto para un sujeto, en vez de quedar como una cosa dentro de otra cosa". Ahora bien, sabemos que, aunque puede haber habido acá y allá en la historia de la filosofía aberraciones de ese tipo [96], el objetivismo hilemórfico tiene las manos bien limpias: la representación no es ninguna pintura, ni una introducción pasiva de un objeto extraño, sino un proceso interior, un devenir; pero un devenir en armonía y *conformidad* con el exterior. Decimos *con-formidad* porque el exterior tiene una forma, y por cierto comunicable. Esa forma no es una *cosa* que hay que introducir en el espíritu, sino una *manera de ser*, que el espíritu puede compartir para enriquecerse con la forma ajena además de la suya propia. En esto no hay nada "monstruoso". Basta comprender y dejar asentado desde el principio que lo real es idea en sí mismo antes de transformarse en idea dentro de nosotros por comunicación de su forma ideal de existencia. La realidad es idea, es decir, idea manifestada y encarnada, con un residuo de materia, ajena al conocimiento.

Sea lo que sea de esto, nuestro autor intenta decir que el conocimiento se produce en la mente mediante "el paso al acto" de sus potencias. ¿Cómo se realiza ese paso? Mediante un proceso, cuyo principio nos revela, según la concepción idealista, el carácter inmediato del ser: el principio de correlación.

---

86 Cfr. t. I, pág. 442, donde puede verse la teoría de Duns Escoto sobre este particular y su crítica.

Para Hamelin la correlación, o como se dice más generalmente, la relación, constituye la categoría fundamental, de la que pretende deducir todas las demás: tiempo y espacio, cualidad y cantidad, movimiento y causalidad, etc. "El mundo es una jerarquía de relaciones cada vez más generales o cada vez más concretas hasta llegar al término, donde la relación termina por determinarse. De forma que lo absoluto sigue siendo lo relativo. Es lo relativo porque es el sistema de las relaciones, y además en otro sentido, porque, como término de la progresión, constituye el punto de partida por excelencia de la regresión. En esta concepción cada cosa es el conjunto de sus relaciones con las demás" [97].

Hamelin concibe la correlación universal a la manera de Hegel en su dialéctica constructiva. Todo es relación, es decir: posición, oposición y contacto: tesis, antítesis, síntesis. El sujeto y el objeto, el yo y el no-yo, el ser y el no-ser implican una superación, un tercer término que constituye la síntesis y permite a la mente ir avanzando por un movimiento dialéctico siempre creciente. El paso se verifica como de lo incompleto a lo completo, de lo que llama a lo que se llama, de lo indeterminado a lo que lo determina y que a su vez necesitará una nueva determinación. Y así hasta constituir lo concreto, lo individual, que "tal vez no son más que conceptos totalmente determinados y por lo mismo privados de toda generalización".

Salta a la vista el racionalismo desenfrenado de semejante sistema. A través de un laberinto de esencias abstractas Hamelin pretende llegar a los hechos concretos, a los hechos de conciencia y a la misma conciencia en su calidad de persona concreta. Parece una apuesta. En ella derrocha una energía y un ingenio maravillosos; pero con la mejor voluntad del mundo es imposible ver en su obra más de un ingenioso castillo de naipes. La menor cosa concreta, la menor *cualidad* contiene un elemento que depende de la intuición y no del análisis ni de las síntesis puramente conceptuales. Hamelin analizó con minuciosa precisión lo concebido en cuanto concebido, y, entre tanto, el ser se le escapó de las manos.

---

97 *Essai*, pág. 19.

"Una esencia, decía, no es más que una idea en la cabeza" [98]. Sí, pero el ser real es una idea fuera de la cabeza, la realización de la esencia, que ciertamente no es obra nuestra, como lo pretende inexplicablemente el idealismo, sino la de una superinteligencia de la que emanan lo mismo las esencias que las existencias. El que se quiera ver en esto un "semi-empirismo" es algo que pasma. ¡A menos que este "semi-empirismo" se abrace con un semi-idealismo para formar la misma verdad, como tantas veces he sugerido! Hamelin prefiere atenerse a un idealismo a ultranza. En su sistema no cabe ni se admiten cognoscibles ni incognoscibles (pues éstos son sólo cognoscibles disfrazados) ni inconsciente ni irracional de ninguna clase. "En el fondo de las cosas no hay ningún misterio." ¡Naturalmente! Como que no hay más seres que los que concebimos, y esos están a la vista y no tienen fondo.

Aquí, pues, Hamelin afirma el carácter apriorístico de todo conocimiento tan categóricamente como Hegel. La experiencia siempre es necesaria de hecho, pero no de derecho: se reduce a una anticipación y como a un presentimiento de la síntesis racional. "La experiencia es el sustitutivo indispensable de los conocimientos apriorísticos aún inaccesibles." Con todo, opina Hamelin que en su sistema el progreso del pensamiento es más positivo que en Hegel, dado que él sólo establece entre la tesis y la antítesis una oposición de incompleción respecto a cada uno de los términos, haciendo de la realidad una *correlación*, como dije, en la que "cada cosa es el conjunto de sus relaciones con las demás". Hamelin se precia de haber construido un sistema mucho menos ambicioso que el de Hegel, más cartesiano en su inspiración y de corte menos romántico. Yo añadiré que también es menos religioso en su esencia, de forma que el tejadillo religioso que le puso después de todo, como vamos a ver, era más frágil, de base más movediza, más fluctuante y menos amplio.

LA PERSONA

Según Hamelin, el movimiento dialéctico que engendra y arrastra una tras otra las diversas categorías bajo la ley de la síntesis de

[98] *Ibid.*, pág. 405.

los contrarios, termina con la síntesis de la causalidad y de la finalidad, la cual desemboca en la *persona:* es un sistema ontológico que encierra en sí todas las condiciones de su actividad, y con ello su autonomía, al menos en el plano de lo relativo.

Pero entonces se plantea esta extraña cuestión, que apunté en el epígrafe anterior: ¿a quién se dirige toda esa peroración? Hamelin ha estado adoctrinando a sus lectores a lo largo de 460 páginas de un texto compacto, y entonces se pregunta —¡ya era hora!— si existen sus lectores. Sí, pues hasta este momento estuvo preparando y presintiendo la persona, hasta que por fin la descubrió; pero no tiene forma de averiguar si es una o varias. Lógicamente, dado el punto de partida y el método, debiera considerarse como pura apariencia la pluralidad del pensamiento. El filósofo debiera catalogar a sus interlocutores entre los fenómenos de su yo, que es de donde partió. Para él constituye un escándalo el *saltus de subiecto in subiectum,* al que le fuerza una evidencia objetiva a la cual ha jurado renunciar. Hasta puede decirse que el escándalo es doble: pues al problema de averiguar si pueden admitirse varios sujetos de pensamiento hay que añadir el de tender el puente de comunicación entre ellos. Esta segunda cuestión absorbe a la primera: pues en el proceso apriorístico no se puede aplicar el adagio: *ab actu ad posse valet consecutio,* sino que hay que concluir de lo posible al acto, si no efectivo, al menos aceptable.

Se pregunta, pues: "¿cómo un ser y sus actos pueden constituir datos para otro ser?". A continuación se esfuerza por aclarar este punto siguiendo a Leibniz [99], y una vez que ha hecho luz, se aviene a admitir —pues ya se había terminado la era de las demostraciones— que esa "apariencia invencible" de otras personas relacionadas con nosotros, puede considerarse como "más que apariencia sin duda ninguna". Creo que no podía traicionarse más a las claras el carácter artificial de toda esta construcción que con terminar en ese callejón sin salida. Cuando una teoría desemboca lógicamente en un absurdo es que le fallan los cimientos. Éste es exactamente el caso del idealismo, cuyo error está en el punto de partida.

---

99 *Ibid.,* pág. 461.

El único medio de salir del atolladero —¡un medio bien extraño!— consiste en decir que la mente que construye el sistema no es una mente individual, sino no sé qué mente colectiva, un yo comunitario, que en el transcurso de su desarrollo descubre su unidad y su pluralidad y se esfuerza por armonizarlas al fin. Mientras Hamelin se debate con este endriago ¡qué puede hacer el lector ingenuo sino sonreir!

Supuesta la persona, el filósofo se ve en la precisión de conferirle la libertad, pues considera la libertad como una condición esencial de la conciencia. Pero el sistema lo sigue dominando todo, sin preguntarse si su racionalismo radical y su afirmación de la inteligibilidad universal no pondrán en peligro esa misma libertad que se siente obligado a admitir. Aquí Hamelin se encuentra en el mismo caso que Leibniz: abogando en favor de un libre albedrío al que su mismo sistema ha cerrado las puertas.

LA PERSONA SUPREMA

A pesar del lío en que se ha metido en esta fase delicada de sus elucubraciones, Hamelin cree poder dar el paso hacia la admisión de una Persona suprema, libre, creadora y omnipotente, no recurriendo a un nuevo proceso dialéctico, sino apelando a la idea de perfección y de razón suficiente. En efecto, por una parte descarta de un plumazo el materialismo, el panteísmo idealista y todo lo que él llama *impersonalismo*, por ser totalmente contrarios a su concepción de la realidad. En cambio, se muestra favorable al argumento ontológico de Anselmo y de sus imitadores, en cuanto que deriva la existencia de la esencia, que es precisamente la base del idealismo. Por eso considera que esa prueba u otra por el estilo pueden servir para hacer comprender "el origen primero de la realidad total" [100]. Por otra parte, al considerar la persona como el término supremo de su dialéctica, se ve en el trance de preguntarse si realmente podemos considerar que la persona humana basta para explicarse a sí misma y al universo. "La prueba fundada en la insuficiencia de la razón

[100] *Ibid.*, pág. 399.

humana no es conclusiva indudablemente, pero tiene su peso y no poco. Para que la razón se de por satisfecha tiene que ver proporción entre el principio explicativo y el hecho explicado. La existencia por sí tomada en sentido absoluto, y luego el universo con su organización tan impresionantemente vasta y profunda son dos problemazos de categoría: no me parece ninguna exageración recurrir a Dios para que los resuelva" [101].

Así que Hamelin acepta la idea de Dios. Pero hay que confesar que lo concibe de una manera un tanto extraña. Dios, dice, es espíritu; pero en mi sistema el espíritu no es la cuantidad suprimida, sino la cuantidad comprendida [102]. Así Dios, como primer espíritu es tan extenso como los cuerpos, pero no igual que ellos. De la misma manera, naturalmente, es tan duradero como los fenómenos limitados, pero no igual que ellos. La diferencia está en que no hay duración ni extensión que limiten las de Dios y en que el determinismo no puede afectarle por estar bajo su ley. Por otra parte, como el espíritu es esencialmente libertad, hay que suscribir la conclusión de la *Philosophie de la Liberté* (de Ch. Secrétan) de que Dios se hizo Dios y que hay que darle gracias por ello. "En el campo de los posibles se ofrecía al Espíritu, en contraste con la bondad absoluta, la perspectiva de una perversidad monstruosa, como la que puede soñar la más calenturienta imaginación de un pesimista atrabiliario." Pero no es así, puesto que el progreso humano sólo se encuentra con obstáculos que le cierran el paso y que obedecen a un determinismo que podrá llegar a dominar el día en que lo conozca a fondo. Por tanto...

El filósofo cristiano no puede dejar de apenarse ante semejantes fantasmagorías, pero debe mostrarse indulgente ante la sinceridad y la buena voluntad que se debaten con un sistema falso. Hamelin cree que deben fusionarse el deísmo y el cristianismo; pero como sus puntos de partida no se prestan a la fusión, él los adoba. Toma del cristianismo no pocas nociones, aunque las llama "consideraciones aventuradas" y "conjeturas". No se recata de emplear "el lenguaje

101 *Ibid.*, pág. 494.

102 Así es, puesto que todas las categorías brotaron del pensamiento que es el único que existe.

teológico", y recoge a su modo las ideas de creación, caída y redención para explicar la multiplicidad y diversidad de los seres, su destino, tal como se presenta actualmente y tal como puede preverse para el futuro. En esto se remite a su maestro Renouvier copiando a placer sus mismas extravagancias.

El mundo no fue creado tal como es hoy. Es inevitable admitir la doctrina de la caída, so pena de negar la bondad de Dios. Originariamente los hombres —para no hablar de otros seres racionales (alude sin duda a los ángeles)— tuvieron el control del determinismo de la naturaleza; pero luego lo perdieron. Las fuerzas naturales les declararon la guerra y la humanidad naufragó con todo su mundo. Aquí el autor nos remite a Renouvier, aunque renegando del pesimismo, a su juicio, exagerado de las ideas de su maestro. "Podríamos esperar, dice, llegar a someter totalmente el determinismo a los designios de la razón. Este mismo mundo, transformado debidamente, podría ser el teatro del triunfo y del reinado integral y eterno de la justicia. En efecto, es posible que los seres racionales, una vez adquirida la plena posesión de sí mismos, logren liberarse de la muerte, según lo esperaba Descartes; y si es cierto que las personas nunca perecen íntegramente, hasta pudiera ser que un día nos volviéramos a reunir en la ciudad justa todos los seres racionales de este mundo" [103].

Hamelin reconoce francamente que en todo esto lo mismo él que Renouvier se "inspiraron" en la teología. ¿Qué más queremos?

VI. EL IDEALISMO DE LÉON BRUNSCHVICG

La filosofía de Léon Brunschvicg puede definirse en dos palabras. Como método representa un idealismo crítico llevado hasta sus últimas consecuencias. Como posición entre los diversos sistemas que pretenden interpretar la realidad, se caracteriza por su oposición irreductible al materialismo y a todo lo que, a su juicio, se le parezca. Tanto es así que considera un escándalo la misma existencia de la

103 *Essai*, pág. 467.

materia y de la vida. La realidad es espíritu; el hombre es espíritu; el destino es espiritual como corresponde a un espíritu. Toda la significación del esfuerzo moral, artístico y religioso se centra en la "conversión" del espíritu en su sentido propio, de la cual le desvía una inclinación inexplicable y fatal.

Más concretamente y en relación con su técnica ideológica, la filosofía de Brunschvicg es una filosofía de juicio, de forma especialmente matemática, en oposición a la filosofía de concepto que él califica de verbalismo o logicismo, carente de contenido óntico. En cuanto a sus conclusiones últimas y según la intención del filósofo, constituye un humanismo integral, que aspira a integrar en su concepción del espíritu lo divino, tal como él lo entiende, y la fidelidad al cristianismo en aquellos aspectos que pueden conciliarse con el principio de la más rigurosa inmanencia.

Naturalmente habrá que desarrollar y aclarar este rápido esquema.

CURRICULUM VITAE

Léon Brunschvicg nació en París el 10 de noviembre de 1869. Ingresó en la Escuela Normal Superior en 1888; se tituló de adjunto en filosofía en 1891; enseñó en el liceo de Lorient hasta 1893, en el de Tours hasta 1895, en el de Rouen hasta 1900, en el Condorcet hasta 1903 y en el Henri IV hasta 1909. Entonces le nombran maestro de conferencias y luego profesor en la facultad de letras de la universidad de París. Fue recibido en la Academia de ciencias morales y políticas en 1919, en sustitución de Jules Lachelier. Sus trabajos más importantes fueron: *La modalité du jugement* (1897); *Introduction à la vie de l'esprit* (1900); *L'Idéalisme contemporain* (1905); *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912); *La Philosophie de l'esprit* (1924); *L'expérience humaine et la causalité physique* (1922); *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927); *Les âges de l'intelligence* (1934); *La raison et la religion* (1939).

LA DOCTRINA

Una frase típica de Brunschvicg, de honda significación, bastaría a resumir todo su sistema: "El hombre no puede escapar al círculo de sus propios juicios" [104]. Ya comprende el lector: quiere decir que el hombre se encuentra encerrado dentro de sí mismo, en completo aislamiento, sin más contacto que sus propios juicios. ¿Por qué? Por la razón convincente de que tomado integralmente con el conjunto de sus juicios y la totalidad de todo cuanto implican, el hombre lo es todo. Pero ¿y el objeto del pensamiento? Ese es su propio pensamiento ni más ni menos. No hay *objetividad,* sino *objetivación.* Aristóteles cometió la equivocación de disociar "el progreso íntimo de la inteligencia del concepto imaginario de lo inteligible" [105]. No hay tal *inteligible.* Fuera del pensamiento no se ofrece ningún objeto al pensamiento. "La actividad del espíritu aparece como una actividad propiamente interna", sin nada exterior que la determine, como admiten las filosofías realistas. "Encuentra en sí misma los resortes de su propio desarrollo." ¿Por qué, dice, dirigirse al ser antes que a la mente, al objeto antes que al sujeto, siendo así que el ser-objeto está más distante y el espíritu tan cerca?

Aquí Brunschvicg parece padecer una confusión un poco sorprendente. La mente está más cerca de sí misma como realidad; pero ¿lo está como objeto de conocimiento? ¿Cree que el bebé encuentra su espíritu más cerca que su biberón? ¿o que lo encuentra el cavador más cerca que su pico y su pala? En este aspecto lo más cercano a nosotros es lo que no necesita el rodeo de la reflexión, lo que puede ser objeto de intuición; y no hay más objetos de intuición ni de proximidad inmediata que los pertenecientes al orden sensible. Con esto no se pretende afirmar que el mundo exterior puede dispensar a la mente de su trabajo propio. Por sí sólo el mundo exterior no puede despertar el pensamiento; pero tampoco éste por sí sólo puede crearse el mundo exterior: se lo asimila, pero no lo crea.

---

104 *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. II, página 782.

105 *Ibid.,* t. I, pág. 92.

Brunschvicg opina lo contrario. Los dos polos del conocimiento, sujeto y objeto, se reducen sólo al sujeto, como si fusionásemos en uno los dos polos de nuestro planeta y los hundiésemos dentro de la tierra. En una palabra, "la característica que define al espíritu" es la libertad, que aquí en concreto es la autonomía y completa independencia [106].

¿Y el universo? Éste es la obra del espíritu en su proceso de evolución. La realidad del universo "tiene no sólo como garantía, sino como la trama misma de su ser la conexión racional de nuestros juicios" [107]. Tenía yo, pues, razón al decir hace un momento que en último caso si se trata de conocer lo que Brunschvicg gustaría de llamar el "pretendido universo" —como decía el "pretendido inteligible" o el "pretendido objeto"— el hombre "no puede escapar al círculo de sus propios juicios".

Ya podéis recordarle la ironía de Pascal: "¿Me tomas por una proposición?", que no os dirá que no. En este aspecto el universo idealista forma exactamente una trama de proposiciones y juicios, especialmente matemáticos. La ciencia es un "sistema de cifras que no tienen que ver con ninguna intuición previa" [108]. La filosofía es la "actividad intelectual consciente de sí misma". Ni la psicología ni la metafísica del espíritu se refieren a ningún sujeto en el sentido ordinario de la palabra, ni a ningún "alma".

Pero ¿y el *ser*, que se considera como objeto de la filosofía primera y que en las filosofías realistas constituye la tela de que se cortan las esencias de las cosas? El ser se encuentra entero en la cópula de nuestros juicios. "Afirmando el ser el juicio... se basta a sí mismo" [109]. "Sólo en sí y únicamente mediante el desarrollo de su actividad interna puede conferir el espíritu la existencia de verdad, vinculada a su propia existencia" [110].

Esto que se dice del ser se aplica naturalmente a sus categorías, destinadas a concretar sus características; especialmente a las categorías de tiempo y espacio. Éstas no presentan cuadros objetivos ni

106 *Introduction à la vie de l'esprit*, pág. 120.
107 *Le progrès de la conscience...*, t. II, pág. 724.
108 *L'expérience humaine et la causalité physique*, pág. 608.
109 *Introduction à la vie de l'esprit*, pág. 27.
110 *Ibid.*, pág. 59.

desempeñan en ninguna manera el papel de *recipientes*, sino que "corresponden a ciertas funciones de la mente. Son instrumentos destinados a crear poco a poco la trama del porvenir universal, marchando y avanzando, herramientas adaptadas al uso del día, en que se las emplea como instrumentos de medición" [111].

Estas últimas palabras subrayan el *matematismo* esencial en el pensamiento de nuestro filósofo, dado que lo mismo él que el Platón pitagórico, casi confundían la *idea* con el *número*, y ambos con la realidad. Concibió un universo que "no es nada ni más acá ni más allá de su fórmula científica, que debe su existencia como universo a un orden surgido en bloque del esfuerzo de la inteligencia y que sólo puede expresarse y traducirse en el lenguaje de las matemáticas. El instinto realista... ya no encuentra aquí la menor base de representación empírica ni el menor pretexto para la ideología metafísica" [112]. ¡Nos ha exorcizado a ciencia y conciencia! Y nos hace saber que si soñamos con un mundo que no surja íntegramente de nuestro esfuerzo mental y que pueda nombrarse sin numerarlo y sin identificar su cifra con el objeto numerado, nos convertimos en burdos materialistas, pues al distinguir de esa manera el sujeto y el objeto extendemos el sujeto, es decir, el espíritu en el espacio para conmensurarlo con el objeto que tiene que captar y hacer con él un mismo cuerpo. Verdaderamente, si pensásemos que este sistema se funda en estos razonamientos y no le concediésemos el beneficio de responder a ciertas intuiciones vigorosas, aunque falaces a nuestro juicio, daríamos por terminado aquí su examen y pasaríamos a otra cosa. Pero se cae de su peso que eso sería una grave injusticia.

Esto supuesto, se pregunta uno qué concepciones pudo tener Brunschvicg sobre la verdad, sobre los caracteres de necesidad y universalidad que se le atribuyen, y finalmente en qué sentido hay que tomar la palabra *objeto*, que él emplea como todo el mundo y que es fuerza distinguir de alguna manera de las fantasmagorías arbitrarias de la mente. Veamos. Lo verdadero no tiene existencia en sí mismo. No puede, pues, tomarse como término de comparación para calificar de verdaderas o falsas las proposiciones de la mente. Sólo

111 *L'expérience humaine et la causalité physique*, pág. 537.
112 *Le progrès de la conscience...*, I, pág. 702.

existe ésta. Por consiguiente, ella es la que establece la verdad y con ella todos sus caracteres. "La necesidad y la universalidad de la verdad están ligadas al sentimiento inmediato de un poder interno que la engendra y la justifica" [113].

Así que el mismo sujeto es quien justifica el sentimiento que experimenta de la necesidad y universalidad de la verdad. ¿Y también justifica la existencia de los demás sujetos? No hay más remedio, ya que cualquier *otro* sujeto resulta para el primero un objeto, algo exterior, un no-yo que no se puede preterir. Brunschvicg se encuentra, pues, como todos los idealistas de su camada ante el *puente de los asnos,* del que hablé a propósito de Hamelin; si lo pasa habrá pasado *a fortiori* el puente que conduce del sujeto al objeto tomado en general, y de la mente al ser. Creo, pues, que Brunschvicg respondería de la siguiente manera, dado su lenguaje espontáneamente religioso en armonía con su alma religiosa:

En el principio era el Verbo. Entiéndase bien que no se trata de un comienzo temporal. El Verbo: es decir, la Inteligencia tomada en su conjunto, con la cual resulta infinitamente desproporcionada la inteligencia empírica encargada de formar los juicios. La Inteligencia se introduce en la conciencia abriéndose bajo la forma de la correlación objeto-sujeto, y luego por el juicio se afirma como valor del sujeto, al mismo tiempo que garantiza el valor de sus objetos y entre ellos el de las otras conciencias [114].

Si se pregunta cómo llegó la Inteligencia a oponerse ella misma a sí misma para subdividirse de alguna manera en sujetos distintos, responderá con Fichte que por la idea de un choque interior, de una negación relativa, de una impenetrabilidad recíproca de los dos elementos de la oposición sujeto-objeto que constituye la misma inteligencia, en cuanto manifestada y en cuanto consciente de sí misma. Si no se ve esto claro queda el remedio de no hacerse idealista. En buen idealista, un *dato,* pensante o no pensante, sea un sujeto distinto o el universo, "no puede ser una cosa en sí mismo: sólo puede ser una relación". ¿Qué relación? Una relación de exterioridad que "puede ponerse indudablemente como una forma de afirmación y no

113 *Ibid.,* II, pág. 722.

114 Cfr. *Bulletin de la Soc. franc. de phil.,* 24 febrero 1921, págs. 44 y 51.

como el elemento constitutivo de un juicio real, y *a fortiori* de un juicio de realidad"[115]. Siempre lo mismo. Lo mismo el universo de la percepción sensible que el de la ciencia, en su calidad de objetos verdaderos de conocimiento, deben considerarse "como productos auténticos de la inteligencia humana"[116]. A propósito de esto observa Renouvier que al vincular así la suerte del ser a la de la ciencia y reduciendo ésta a la matemática, se relega todo a la abstracción[117]. Recíprocamente, al establecer la equivalencia entre los resultados de la ciencia y las tesis del idealismo, se compromete el valor de la ciencia, que no tiene nada que ver con semejante metafísica, si no es que la excluye formalmente. Según Meyerson, toda la historia de la ciencia atestigua la fe de los sabios en la objetividad de lo que estudiaban. Sin embargo, Brunschvicg a cada momento comienza sus frases así: El sabio actual, el físico moderno... y a continuación formula una serie de proposiciones en las que se expresa no ya una doctrina científica avalada científicamente, sino su traducción libre al lenguaje idealista. Lo mismo cuando dice: el pensamiento contemporáneo, la conciencia moderna, el filósofo, el sabio de nuestro siglo, quiere decir sencillamente: el partidario intelectual de Brunschvicg.

EL "PROGRESO DE LA CONCIENCIA"

En este aspecto la obra más curiosa de nuestro filósofo es *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Forma dos volúmenes compactos, preñados de materia y de extraordinaria profundidad de visión. En ellos se propone establecer las dos proposiciones siguientes: 1.º todo el movimiento normal del pensamiento desde los pitagóricos y Sócrates desemboca en el idealismo de forma matemática que propugna el autor; 2.º las traiciones y claudicaciones de los pensadores a este programa tienen la culpa de todos los errores prácticos, y de todas las decadencias morales y sociales de la historia, mientras que el idealismo es el padre de toda rectitud y de todo progreso.

115 *La modalité du jugement*, pág. 115.
116 *Ibid.*
117 *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pág. 363.

La primera tesis no es fácil de probar. La manera en que intenta demostrarla su autor inspiró a Gabriel Marcel un juicio un tanto caricaturesco, pero no inmerecido. "Sólo con podar a Platón, con borrar a Aristóteles, a los alejandrinos y a la Edad Media en pleno, con castrar a Descartes y a Spinoza, con hacer con Leibniz como con Platón, con mutilar a Kant, con suprimir a los postkantianos, menos a Fichte, aunque también habrá que practicarle una operación radical, y finalmente con anular a Schopenhauer, a Nietzsche y, por supuesto, a todos los especuladores posthegelianos... creo efectivamente que es posible trazar del desarrollo del pensamiento occidental la imagen que nos da de ella Brunschvicg" [118]. No diría yo tanto; pero el mismo Brunschvicg después de apuntarse tantas figuras ilustres se ve obligado a reconocer que todos le han abandonado. Y así lo confiesa. Ninguno de esos precursores a quienes invocó se mantuvo fiel al principio idealista. Todos vuelven al dichoso *objeto* y al *ser*, a esa horrible ontología que ha sido la ruina de todos los valores. Al fin, el autor se encuentra casi totalmente solo; pero no por eso deja de pensar que su tesis es la verdadera expresión de la historia.

El antepasado por quien más devoción sintió Brunschvicg fue Pitágoras. Éste encontró el camino de la sabiduría tomando el número como base de toda investigación y como materia de todo juicio verdaderamente racional. Por desgracia —y ¡aquí comienzan las desdichas!— todo el pitagorismo se hunde en el misticismo, y así acabó su gloria. Platón habría seguido sin duda el camino real si el descubrimiento de las cantidades *irracionales* —ese escándalo del pensamiento matemático griego— no le hubiese arrastrado a concebir, aparte de la matemática pura, un pretendido *inteligible*, tomado del lenguaje corriente y sin valor ninguno racional.

Aristóteles acentuó esa desviación, reemplazando incluso en geometría la lógica del número por la de las clases. En filosofía natural y en metafísica se deja arrastrar por el biologismo, el animismo y el antropomorfismo. No construye más que el "universo del raciocinio". La "llamada filosofía de Aristóteles" en realidad no es más que pura "retórica", y ahí tenemos nuestra filosofía occidental anquilosada durante 20 siglos "al nivel de la infancia". Y precisa el historiador: a

118 *Bulletin de la Soc. franç. de phil.*, 24 marzo 1928, pág. 81.

la edad de 8 ó 9 años. Decididamente los filósofos no conocen el humor.

Por fin llega Descartes, el único pensador "por quien descendió de nuevo a la tierra el humanismo de la sabiduría". Partiendo del *cogito* concluyó de la unidad del espíritu a la unidad de la ciencia y del método que debe construirla. Su ideal fue la matemática universal. Pretendió extraer la realidad total sólo del espíritu y eso *a priori,* al menos en principio. En ese *cogito,* tal como lo entiende el comentarista, el acto mismo de pensar implica el ser de su objeto y se lo da: *cogito et ex hoc ipso sum.* Así se reduce la realidad total a relaciones inteligibles inmanentes: toda la actividad mental consistirá en formar juicios sobre esas relaciones, estrechando cada vez más de cerca la realidad emanada del mismo espíritu. Así pasamos de un salto desde Descartes hasta Brunschvicg: en el *cogito,* tal como lo entiende éste, el pensamiento mató el ser.

Claro que Descartes terminó traicionando su punto de partida, como Platón, Pitágoras y todos cuantos reivindicó Brunschvicg como defensores de su sistema, incluidos los más predilectos, como Spinoza, Kant y sobre todo Fichte. Pero nada de esto cuarteará la certeza de un pensador convencido. A los tomistas los califica de "almas en pena" [119], y eso un pensador que pretende mostrarse a lo largo de cerca de dos mil páginas como el "aparecido" de todo el mundo, y que podría gloriarse con razón si lo fuera de verdad.

Brunschvicg deja caer en varias ocasiones la suposición extraña de que el idealismo moderno arranca del descubrimiento de Galileo y de Copérnico. ¿Y por qué? Porque la afirmación de la rotación de la tierra prueba que "para alcanzar la verdad sobre el universo hay que rehusar el testimonio de nuestros ojos y rectificar las perspectivas de la visión inmediata" [120]. Así se cavó la tumba del objetivismo, del realismo y de la concepción de un mundo en sí, independiente de la mente. Brunschvicg creía en serio que la rotación del trompo terrestre había liquidado igualmente el "supernaturalismo": de ahí su pasmo al encontrar vestigios de él hasta en la filosofía religiosa de W. James. ¿Por qué no llega hasta Bergson? De hecho no

119 *Ibid.,* 24 marzo 1924, pág. 87.

120 *La physique du XXe siècle et la philosophie,* pág. 21.

tuvo más remedio al hacer la recensión de las *Deux Sources* en las *Nouvelles littéraires:* en esa reseña puede apreciarse a través de sus elogios las dimensiones de su decepción. ¿Es que no sabe Bergson que la tierra gira? ¿Va a retroceder también él a la edad de "9 años"? Sin embargo, encontramos en Copérnico, sigue insistiendo, una línea divisoria de valores entre las dos formas opuestas de la filosofía occidental: la primera reconoce a un Dios creador, providencia y fin; la otra, que llama un poco ingenuamente la "espiritualidad moderna", sólo se preocupa de la verdad científica y de la comunión de los espíritus en esa verdad "pura".

Pero hay un aguafiestas especial que saca de quicio al elucubrador de semejantes tesis. No hablemos de Descartes que hacía girar la tierra, pero adoraba en ella a Dios, ni de Leibniz ni de Newton. Hablemos de Pascal a quien consagró Brunschvicg amplios y provechosos estudios. Veamos. Después de una madurez genial, debida a sus trabajos científicos, "recayó en la infancia". Es éste un cumplimiento que agradecería Pascal piadosamente acordándose de aquellas palabras: "Si no os hacéis como niños pequeños no entraréis en el reino de los cielos". Pero el crítico no apunta tan alto. Él habla de infantilismo. Para él la puerilidad del creyente es un dato dogmático: una observación que no dejó de provocar cierto sarcasmo, dado el sector de la humanidad a que afectaba. ¡Así que Pascal 9 años! No sé, pero creo firmemente que si yo me hubiese atrevido a aventurar tal juicio, hubiera temido ver cómo el autor de los *Pensées* me dejaba petrificado de una mirada fulminante. El que supo distinguir y contraponer los *tres órdenes de magnitud* en una página inolvidable ¿qué diría de un pensador que creyó poder afirmar insistentemente como cierta la proposición siguiente: si la gente pudo hacerse cristiana en el pasado fue porque creía que la tierra ocupaba el centro del mundo? Pero cuando se vio que no era así ¡se acabó el cristianismo! ¿Y qué hacemos de los *dos infinitos*? ¿Es que impidieron a Pascal su adhesión al Dios encarnado y a la vida cristiana? Y sin embargo, esa concepción era mucho más desconcertante desde el punto de vista geocéntrico que la de Copérnico.

No insistiré en la segunda tesis de esta obra, pues no afecta tanto a nuestro propósito. Sólo me referiré a un detalle de los muchos que podría citar. El autor pensaba seriamente y lo dijo repetidas veces

que si Aristóteles admitió y sistematizó la esclavitud fue porque creía en la objetividad del conocimiento. Sí, porque eso le llevaba a considerar las razas como algo *en sí*, de donde podía deducirse la subordinación de las razas inferiores. Con razonamientos así se puede descubrir la cuadratura del círculo. Podría decirse, por ejemplo, que al negar Brunschvicg los derechos de las cosas en sí para incomporárselos todos a su yo pensante preparaba la expropiación forzosa de los demás y la incautación de sus bienes.

No se crea que con esto pretendo menospreciar una obra tan extraordinaria y profunda como el *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Su lectura enriquece la mente y despierta toda una bandada de interrogantes sobre la interpretación de los grandes sistemas filosóficos y sobre la misma filosofía. El que esos interrogantes puedan tener contestación no les quita mérito ni utilidad. Toda contradicción contiene una semilla de progreso; y si hay un solo lector que no haya sentido ampliarse su visión con la lectura de este libro, sin duda es que no lo ha comprendido.

LA PRUEBA DE DIOS

Vengamos a la prueba de Dios, de que ya me ocupé, pero de la que bien podemos volver a tratar ya que el mismo Brunschvicg se complace en ello. "Es evidentísimo, escribe, que los mismos que invocan el principio de causalidad como una ley fundamental de la razón humana no pueden aplicarlo estrictamente más que cuando lo emplean para enganchar en la unidad de un juicio dos objetos de cuya existencia tenían certeza previa. Es la misma ley que se opone a que se forjen por propia autoridad privada el término que falta para la aplicación efectiva del principio y para su puesta en marcha. La aplicación transcendente de la causalidad se reduce al postulado de un principio imaginario" [121].

Veamos, caro filósofo. Supongamos que nos encontramos ante un puente montado sobre un río muy ancho. El puente tiene sólo un arco y su estribo final se pierde entre la bruma. ¿No podré postular

121 *Le progrès de la conscience,* I, pág. 778.

ese estribo fundándome en la imposibilidad de semejante volada? ¿Tendré que esperar a que me lo certifiquen previamente para afirmarlo en nombre del principio de causalidad? ¿O dirás que estoy afirmando un "objeto imaginario"? Lo que pasa es que no puedo describir el mismo estribo. Pero tampoco pretendo definir ni describir a Dios. Aunque sí puedo asignarle ciertos rasgos esenciales para que pueda desempeñar su papel y responder así a mi legítimo postulado. Esos caracteres que aplicamos a Dios son lo que llamamos atributos.

Así interpreto la prueba *a contingentia mundi*, igual que interpreté anteriormente contra el mismo autor la prueba del movimiento y las demás [122]. Creo que en esta materia no estuvo Brunschvicg muy acertado en sus ataques. Más sólida resulta su posición idealista considerada en sí misma, por muy inaceptable que me parezca.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR DIOS?

Siempre es muy difícil de captar la idea de Dios que se forman los idealistas. Si ya resulta muy huidizo el *otro* temporal, sea persona o cosa, cuánto más el Transcendente, que aunque es verdad que lo consideran como inmanente, pero sin negarle por eso las características de lo absoluto y por lo tanto las de la transcendencia. Como dijo M. Blondel en la sesión de la Sociedad francesa de filosofía el 24 de marzo de 1928, Brunschvicg erige en "transcendente su propia actividad inmanente". Así es exactamente. Se trata de la unidad que implica todo juicio y que constituye su verdad. Se trata, pues, de un "accesorio del hombre", como dijo Hamelin, al que sin embargo se convierte en Dios.

Según Brunschvicg, en todo juicio se encierra la idea de Dios, pues la cópula de todo juicio es el ser inteligible y ese juicio sólo tiene valor real suponiendo que lo tenga el ser que es idéntico con la mente, pero que la expresa en su plenitud jamás lograda. Ese es Dios, y así Dios es una realidad; pero no por eso es cosa ni persona; es la misma mente. Sobre esto observa G. Marcel: "Ese Dios que no existe más que 'en espíritu y verdad', que no es una persona y

122 Cfr. supra, t. I, págs. 310-312.

para quien los demás no somos nada, a mi modo de ver no es más que un fantoche metafísico" [123].

Brunschvicg afirma categóricamente la identidad numérica entre el yo humano y Dios [124]. Dios no rompe nuestra autonomía al representar la unidad de nuestros pensamientos y la verdad de nuestros juicios autónomos. Dios es sólo la meta hacia la cual se orienta la idealidad de la dialéctica ascendente, que es la que construye en nosotros la realidad al construirnos a nosotros mismos. "Esta dialéctica implica en cada uno de sus grados una presencia, sin la cual no podrían entenderse dos comerciantes sobre la exactitud de sus operaciones comerciales, ni dos ciudadanos sobre la reciprocidad de sus reclamaciones judiciales, pero que no se la puede personificar como esencia separada so pena de estrellarse contra el fantasma contradictorio del 'tercer hombre'." Se comprende perfectamente: aquí no hace falta un tercer personaje, pues tratándose de una verdad común a los dos seres, sería contradictorio darle una consistencia personal que la convirtiera en propiedad de cualquiera de los dos o de nadie.

Generalizando esa idea de Dios-verdad, Brunschvicg llega a llamarle "la raíz de los valores que reconocen por igual todas las conciencias" [125]. Es una fórmula excelente, si se la entendiese como una raíz distinta de los valores y causa transcendente de ellos. Pero no es eso. "No hay nada fuera de la presencia de la unidad en una conciencia que sabe que radicalmente no es exterior a nada: y no hay nada, no por incapacidad de encontrarlo —esto apunta sin duda contra el agnosticismo y el incognoscible—, sino porque en realidad no había nada que buscar."

No hay, pues, ni Dios transcendente ni Dios creador. Es verdad que Brunschvicg nos cuelga una noción de Dios creador y de su transcendencia, cuya injusticia señalé más arriba [126]. No tengo la menor dificultad en conceder a Brunschvicg que no hay nada *fuera* de la misma criatura, dado que Dios no está fuera de nosotros. Desde luego que es transcendente, pero también inmanente. Es uno con nosotros y con todo, en el sentido de que nada lo suma, y hasta en

123 *Bulletin de la Soc. franç. de philos.,* 24 marzo 1928, pág. 85.
124 *Le progrès de la conscience,* I, pág. 783.
125 *Bulletin de la Soc. franç. de phil.,* mayo-junio 1928, pág. 51.
126 Cfr. tomo I, pág. 310.

cierto modo Él es nuestra misma unidad, la unidad de nuestras potencias y de los valores que perciben, como también es nuestro ser hasta cierto punto. "Dios es todo ser eminente y virtualmente", dijo Tomás. Pero eso de eminente y virtual es lo que no traga Brunschvicg. En ambas filosofías se reduce lo múltiple a lo uno, pero de distinta manera. Nuestro crítico quiere reemplazar "el realismo de la transcendencia que nace de una imaginación de alto vuelo" (¿le parece a usted?) por el idealismo de la inmanencia, que nace de una reflexión de hondura. Sin duda no se ha enterado de que también nosotros buscamos a Dios en las profundidades, como se busca una raíz primera, una fuente escondida, una condición básica, y que esa "imaginación de alto vuelo" de que habla no tiene ningún sentido para nosotros, ya que Dios no tiene nada de espacial ni de localizable, y por lo tanto no tiene nada de *exterior* en el sentido del oponente.

Hay un pasaje en que se patentiza de una manera impresionante el desconocimiento absoluto que tenía Brunschvicg en esta materia de la metafísica tradicional. Pide que se supere la "alternativa entre el tiempo y la eternidad", y escribe: "Igual que no existían espacios imaginarios en los que residiese el Creador antes de la creación y desde los cuales ejerciese su acción transitiva para sacar de la nada los cielos y la tierra, tampoco hubo un solo momento en que existiese la eternidad, sin existir el tiempo, como tampoco hay un momento en que el evo de la inmortalidad suceda bruscamente al tiempo de la vida y de la muerte". Y añade: estas fórmulas aparentemente negativas "implican la negación de esa ontología imaginaria que figuró hasta el siglo XVII como el núcleo central de la filosofía" [127]. Pues bien, yo desafío solemnemente a Brunschvicg a que me muestre en Tomás, por ejemplo, una sola de las afirmaciones que atribuye tan gratuitamente a toda la tradición —y que conste que Tomás no pertenece al siglo XVII—. Si consulta la exposición que hice antes de la doctrina tomista, verá que en efecto allí aparece la alternancia del tiempo y de la eternidad, pero que la eternidad en sentido propio no se opone al tiempo como una prolongación infinita anterior o posterior; que para nosotros la creación no es una

127 *Bulletin de la Soc. franç. de philos.*, mayo-junio 1928, pág. 65.

acción transitiva, que nosotros no damos realidad a la nada, ni admitimos duración antes de la duración ni espacio antes de sus ocupantes, ni una inmortalidad que suponga para el alma una heterogeneidad de duración con relación a la vida presente. En el lenguaje corriente se involucra bastante todo esto, porque las lenguas no se hicieron para los filósofos, aunque éstos no tienen más remedio que servirse de ellas. Pero se podría esperar de un hombre como Brunschvicg que no hablase tan a la ligera de cosas tan importantes.

En realidad la transcendencia y la inmanencia que pretende contraponer nuestro autor, se incluyen necesariamente una a otra. Si Dios no fuera inmanente podría ser un fabricante cualquiera, y no una fuente compenetrada, ni sería de ninguna manera "todo ser"; entraría como un sumando con sus criaturas y éstas con Él; lo cual equivale a decir que no sería verdaderamente creador, pues al creador pertenece poseer todo el ser por ser esa la única forma de poderlo comunicar.

Por otra parte, si Dios fuera inmanente al mundo y a las conciencias sin ser transcendente, no sería más que un elemento más del mundo o se identificaría con él, en cuyo caso no serviría de nada como principio explicativo y como coronamiento de la ciencia. Aunque uno sea idealista, si quiere hablar claro tiene que distinguir entre el Pensamiento Absoluto y el pensamiento individual o colectivo, los cuales son efímeros; tiene que fundar la verdad, que en sí es intemporal y universal, en un principio real que posea esos mismos atributos y explique la existencia de esos atributos en otros seres mediante la comunicación de sí mismo. Tal es el *Pensamiento del pensamiento* aristotélico y el Dios de la filosofía cristiana en uno de sus aspectos. El idealismo no puede escapar a esta realidad más que a fuerza de palabras.

Las palabras de Brunschvicg son oscuras, sus posturas y proposiciones ambiguas, sus negaciones tajantes; pero en el fondo sus intuiciones son religiosas. Por eso no quiero rubricar el juicio de Renouvier que le atribuye un "ateísmo discreto". Es sabido que Renouvier, que considera a Dios como una *persona finita* (como hombre, que diría Swedenborg), se complace en tratar de panteístas o deístas a todos los que tienen sobre Dios un concepto más rico de misterios. Cuando Renan llama a Dios la *categoría del ideal* y W. James lo

interpreta como "ideal abstracto", Brunschvicg protesta por la parte que le toca. Porque, según decía, "la realidad concreta sólo lo es por su valor intrínseco de verdad". Por eso, la presencia de la verdad en cualquier pormenor de la ciencia, del arte o de la moral, lo concreta todo lo posible: lo concreto es lo verdadero. Por consiguiente, la verdad universal y eterna constituyen lo concreto por excelencia: ese es el Verbo íntimo a todo ser: Dios.

En virtud de la filosofía general del autor esto significa que Dios no es abstracto con relación a todo lo demás, porque todo empieza por ser abstracto. Pero lo importante en religión no es tanto la calificación que se aplica al ser como la relación entre sus emanaciones contingentes con su fuente, y aquí todavía pueden satisfacernos en parte las fórmulas extrañas de Brunschvicg. Así como él no se cree subjetivista por poner él mismo su objeto, así puede no creerse panteísta ni ateo por el hecho de poner a su Dios. Porque ese Dios que él pone con su afirmación de la verdad implica universalidad, necesidad, eternidad junto con la misma verdad. Esa presencia del absoluto verdadero al concreto verdadero, al que siempre rebasa, y en el terreno práctico, esa presencia del amor desinteresado y universal al amor particular siempre impuro, es también sin duda ninguna una presencia divina. Por más que pretenda que Dios es sólo "la interioridad de la razón en la conciencia", en realidad es la interioridad de una Razón absoluta en una conciencia parcial, que es precisamente la relación que conciben los deístas cuando hablan de la presencia de Dios.

MORAL, ARTE Y RELIGIÓN

Por lo que precede podrá preverse la naturaleza del sentimiento moral, estético y religioso, según Brunschvicg.

La moral no es una regla externa a que haya que someterse. Semejante heteronomia cuartearía todo el sistema. La moral brota de la misma conciencia, y la razón es ésta: como la "conciencia consiste ante todo en los juicios", naturalmente "coexiste con el progreso de la inteligencia, es decir, que se muestra capaz de franquear el círculo del instinto egoísta, en que pretende encerrarnos el amor propio, y de tomar como centro lo que da su valor intrínseco y su

alcance universal a la afirmación de verdad y justicia"[128]. El pensamiento tiene un impulso natural hacia la universalidad, y así desborda a la persona. Gracias a eso, "el yo deja de ser para sí mismo un punto de partida absoluto y una meta última. Así como la conciencia intelectual se adecua a todo el universo, así la conciencia moral se adecua de derecho a toda la humanidad y puede reconquistarse desde dentro"[129]. Ésa es, según Brunschvicg, la verdadera *conversión*. Él la contrapone a la conversión consistente en salir de sí mismo para volverse hacia un pretendido divino exterior, hacia una heteronomía, hacia una transcendencia falaz e irracional. Siempre el mismo equívoco y la misma incomprensión del verdadero pensamiento cristiano.

Según Brunschvicg, el arte presta sus servicios a la moral, porque también él, al satisfacer nuestra necesidad de creación espiritual, tiende a operar sin violencia y a "alcanzar, al menos por un tiempo y bajo forma de placer, el destronamiento del egocentrismo", del que somos fáciles víctimas. "La revelación de la humanidad compete a la irradiación universal de la belleza"[130]. Pero eso debe hacerse libremente y no bajo presión exterior, ni social ni divina[131].

De estas ideas fluye la actitud que adopta Brunschvicg ante la religión. Hay que confesar que a las veces resulta una actitud extraña. Él se arroga el papel de Padre de la Iglesia al revés. Intenta "convertir a los cristianos" al racionalismo y excomulga a los creyentes. Cree que el racionalismo es el sucesor legítimo del misticismo primitivo, en el mismo terreno religioso, y un estado de virilidad adulta con relación al estado anterior de infancia en que vivía el mundo. En parte tiene razón. Su racionalismo, diría Pascal, es una "prueba de vigor mental, pero sólo hasta cierto punto". Brunschvicg olvida el fondo eterno de sentimientos y exigencias que tan acertadamente salvaron de la racionalización científica Claude Bernard y Cournot. El misticismo primitivo llenaba provisionalmente ese auténtico vacío: cabía rectificarlo, pero no suprimirlo.

Por poco reduce el verdadero misticismo a una cuestión de cifras, pues ya sabemos que no admitía más ciencia que la de los números

128 *Le progrès de la conscience*, II, pág. 717.
129 *Ibid.*, pág. 718.
130 *Ibid.*, pág. 740.
131 *Ibid.*, pág. 754.

ni filosofía ninguna que transcendiera la verdad de la ciencia ni ninguna religión que transcendiera la verdad de la filosofía [132]. Pero aquí hay que ponerse en guardia contra las fórmulas. La verdad de la ciencia, de la filosofía y de la religión no reflejan más que una sola verdad, y eso precisamente es lo que parece querer decir el autor, cuando explica en esos mismos pasajes que la conciencia religiosa no es distinta *numéricamente* de la conciencia que avanza en el campo de la ciencia y del arte. A vueltas de todo ello reconoce en varias ocasiones su propio misticismo, oponiéndose con ello al idealismo de Hegel y de Hamelin, que él tacha de simples conceptualismos y de racionalismos deductivos, que conducen a través de un rodeo al realismo, su antagonista.

Entonces ¿dónde se articula el misticismo religioso dentro de su filosofía? En la desproporción resultante entre la libertad infinita, que es la característica esencial del espíritu, y la realidad finita que logró realizar en cada etapa de su existencia. Semejante desproporción inspira al hombre el sentimiento de "un destino superior que le confiere un valor absoluto y que lo transforma en un principio en toda la fuerza de la palabra" [133].

Pero ¿cómo un principio? Elevándose así hasta sus propias cumbres escalaría hasta el Uno, principio de todas las cosas. Para eso no es necesario que el hombre salga de sí. Supuesto que la "ley absoluta del espíritu" y su "fondo esencial" es la unidad, no cabe buscar más allá un ser transcendente con quien tenga que unirse nuestra mente; le queda el recurso, en cambio, de unirse consigo misma en su unidad perfecta, que la transciende desde dentro, si puede decirse así. Por aquí se ve una vez más que la única razón de que nuestro filósofo se refugie en el interior es el miedo a una falsa transcendencia, concebida como una exterioridad en cierto modo espacial.

Así como la necesidad de unidad crea la verdad, la belleza y la moralidad, así crea también la religión, cuyo objeto es completar esa unidad ya esbozada. La religión se propone "revelarnos en toda su perfección el ideal de la vida espiritual y la comunión de todos los seres en su principio que es la misma unidad. Así es como transforma

132 *Le progrès de la conscience*, II, pág. 797.

133 *L'Idéalisme contemporain*, pág. 152.

la idea que nos formamos de nuestro destino. Ya no somos individuos encerrados en sus deseos y sus temores, condenados a luchar para conservar o acrecentar su vida física. Somos el centro universal, el centro del pensamiento que comunica a todas las cosas la verdad y la belleza y que marca a todas las actividades sus leyes y sus objetivos: nosotros somos el espíritu" [134].

¿Pura verborrea? Por desgracia, sí, si nos atenemos a su tenor ideológico y formal; pero también aspiración profunda, cuya nobleza no puede discutirse. Detrás de una mente que desbarra late un alma que se lanza, y cuando cree sostenerse en sí misma o puede parecer a los demás que salta sobre el vacío, en realidad se orienta hacia Aquel que es la unidad verdadera y que no está fuera de nosotros, puesto que "en Él vivimos, nos movemos y somos": el Verbo que alienta a todos los espíritus.

De hecho declaró Brunschvicg que su doctrina se polariza alrededor del Verbo. "Yo pertenezco al Nuevo Testamento", le gustaba repetir. Con eso quiere decir que, si bien rechaza el creacionismo del Génesis, el personalismo de Yavé y las revelaciones proféticas o cristológicas, en cambio se aferra al sublime *Prólogo* de San Juan, en el que cree ver la expresión anticipada de su doctrina sobre el espíritu. Por lo mismo está lejos de querer aislarse de la corriente espiritual que emana del Evangelio. "Yo no me reconocería a mí mismo en lo que pienso y soy si no hubiese existido todo el movimiento del cristianismo" [135]. Estaba de acuerdo con Cournot en que sólo el cristianismo tiene derecho a enfrentarse con las filosofías independientes y exigir que comprueben sus títulos. Él los discute a su manera, es decir, en función del idealismo, y aunque no le convencen, reconoce la enorme influencia que ejerció la fe cristiana en el terreno de la filosofía, una influencia que confiesa haber experimentado él mismo. Más aún, por su parte no pretende escoger en favor o en contra del cristianismo en general, sino que quiere hacer su elección "en el seno del cristianismo"; es decir, que lo interpreta en el sentido de un idealismo que quiere preciarse de religioso y de sus relaciones de

---

134 *Ibid.*, pág. 165.

135 *Bulletin de la Societé française de philosophie*, 24 marzo 1928.

parentesco no sólo con el Verbo, sino con la "imitación de Jesús" [136]. Eso es lo que le autoriza a empadronarse en el Nuevo Testamento, al mismo tiempo que considera todo lo demás que no coincide con el idealismo como restos del judaísmo que algunos pensadores amalgamaron con los dogmas aristotélicos.

Dentro de esta vena Brunschvicg escribió con frecuencia páginas bellísimas. Se complace en admitir que el cristianismo inauguró "un nuevo impulso de conciencia", que puede y debe proseguirse fuera de los dominios en que manda la fe [137]. Y en efecto, a esa fuente va a beber y enriquecerse su propio inmanentismo, no sólo en cuanto al vocabulario, que con muchísima frecuencia es cristiano, sino en cuanto a la inspiración que lo anima. Lo que busca fundamentalmente en él es la unidad personal con Dios y la unidad de todos los hombres en Dios. Por desgracia su doctrina sistemática limita o desmiente esas magníficas disposiciones espirituales. Por más esfuerzos que hace por presentarnos un inmanentismo abierto, sólo nos ofrece una falsa evasión, incapaz de librarnos de la impotencia congénita, que precisamente pretende remediar la religión.

VII. LA ANTÍTESIS DEL IDEALISMO. — SÖREN KIERKEGAARD

VIDA DE KIERKEGAARD

Sören Abbie Kierkegaard nació en Copenhague en 1813. Fue el séptimo y último hijo de Michael Petersen Kierkegaard. Hechos sus primeros estudios en casa se matriculó en la universidad de Copenhague en 1830. Obtuvo el título de doctor en 1841 con su tesis sobre el *concepto de ironía*. Después de un corto viaje a Berlín volvió a Copenhague, donde pasó el resto de sus días.

Sobre su cuna soplaron vientos de tragedia. Su padre, que tenía la obsesión de estar expiando una doble falta bajo la maldición del cielo, le inició prematuramente en sus angustias y no le facilitó ni

136 *Le progrès de la conscience*, tomo II, pág. 774.
137 *Bulletin de la Soc. franç. de phil.*, mayo-junio, 1928, pág. 65.

una infancia ni una juventud normales. El mismo Sören, dotado de una imaginación enfermiza, se daba una maña especial para atormentarse a sí mismo con sus remordimientos y para atosigar a los otros con sus exigencias inhumanas. Fue un razonador infatigable que empleó personalmente la dialéctica y la melancolía para apoyar la una con la otra.

Se educó en una fe ardiente, pero la perdió durante algún tiempo, con lo que se encontró sin ningún punto fijo. Buscaba la "idea por la que quería vivir y morir" (*Journal,* 1 agosto 1835). Lo que necesita sobre todo es una verdad "vital", la cual en rigor puede conciliarse con la incertidumbre. "Finalmente, todo descansa en un postulado; pero el hombre debe vivir en el interior del postulado y suprimirlo como postulado" (*Ibid.*). Aquí se apoya en Fichte y esboza su teoría sobre la *verdad subjetiva,* verdad que se da uno a sí mismo y a la cual se aferra como al propio yo.

No por esto olvida sus ideas religiosas. Sabe que volverá al cristianismo y que entonces se reprochará el haber libado antes de todas las flores (8 diciembre 1837). Experimenta la presencia de Dios; siente que Dios le ama (9 mayo 1837). Se encierra en una soledad y en un silencio hermético, felicitándose de que después de su muerte nadie podrá descubrir en sus papeles lo que llenó su vida.

Después de la muerte de su padre, la tristeza le impulsa por reacción al placer. Se oculta a la vista de Dios y de los hombres. Le arrastra una especie de frenesí incoercible. Para curarse recurre al noviazgo; pero éste se le convierte en un tormento más. Impulsado por los escrúpulos que él mismo se complica absurdamente con su manía dialéctica, rompe con su novia, afirmando que desde el primer momento su amor no fue más que un "recuerdo". Además se preguntó: "¿puede permitirse el matrimonio al que anda colindando con las fronteras del espíritu?". ¿Es que llegado el momento de la decepción no serían para él su novia y su mujer como ese rey de Mesopotamia que vemos más tarde de tendero en Copenhague? Su genio anhela algo distinto. "Yo veo mi esencia eterna: ella es para mí más que padre y madre; más que el amor de una mujer" (2 febrero 1839).

Este problema del matrimonio fallido a pesar del amor o a causa de él le rondó toda su vida y llegó a constituir uno de los polos de

su existencia. Sobre él disertó infatigablemente, viendo en él el símbolo de su ruptura con el mundo y de su entrega a Dios bajo la forma del sacrificio y del arrepentimiento.

En el transcurso de 1838 volvió a su vida religiosa. Quería entrar en contacto íntimo con Dios y profundizar en el cristianismo. Debe sacrificarse por la idea. "Se me ha concedido algo extraordinario", dijo, y a ello se consagró. Renunció a hacerse pastor precisamente para quedar fuera de todos los cuadros, como ser extraordinario. Así ejercería un "sacerdocio secreto".

En agosto de 1847 sintió que se operaba en su interior una transformación que le impulsaba a ser apóstol, y se esforzó por serlo en espíritu y verdad, pues el que explica y expone el cristianismo debe ser un testigo de Cristo. Pero no se crea que se considera con la misión de difundir el cristianismo. Al contrario, lo que quiere es reducir sus cuadros; pues la abundancia de falsos cristianos lo desvirtúa.

Cuando expuso sus ideas en el diario *Le Corsaire*, no cosechó más que burlas. ¡Tanto mejor! Cuanto más le hacen sufrir más seguro está de ir por el buen camino. ¡Con tal de que lo mantengan en él! Él hace cuanto puede por lograrlo: "Les forzaré a que me peguen: si me pegan me atenderán; si me matan, me atenderán infinitamente y habré vencido" (*Journal*, 1847).

A pesar de eso, se subleva contra la Iglesia establecida acribillándola a críticas amargas. Esta ruptura empalma en su espíritu con la de su noviazgo y él se la explica igual. "Se parecen en que debo hacerme nuevamente a alta mar." Aspira a levantar un "escándalo", como el de la predicación del cristianismo y la boda de Lutero. Contando con el riesgo que corre, plantea el problema en un opúsculo titulado: *¿Tiene un hombre derecho a dejarse matar por la verdad?*

Sueña con la gloria del martirio renovador; después se lo reprochó como una presunción perjudicial a los demás, pero no por eso renunció a provocar la indignación. "Cada vez que un hombre se arriesga a provocar un inmenso escándalo se alegran los cielos." En un principio tuvo consideración con su obispo, el Dr. Mynster, por quien sentía viva simpatía a causa de su talento y buena gracia. Pero al morir el pastor y al oir que un panegirista se había aventurado a llamarle un sucesor de los apóstoles y un testigo de la verdad, Kier-

kegaard no pudo aguantar más. "Era un embuste que clamaba al cielo", dijo más tarde, y se lanza con furia al ataque. Él sí que era el testigo de la verdad contra el fariseísmo reinante y contra el derrumbamiento general de las conciencias cristianas. "Digamos las verdades que deben decirse", gritaba. Comprende perfectamente que la especie humana se soliviante contra las exigencias cristianas y diga a Dios: no puedo más; lo que no puede tolerar es que se llame a eso la verdad y que se convierta al cristianismo en su sucedáneo.

La muerte de Mynster con su secuela de consecuencias fue la tercera crisis de Kierkegaard. En su diario la llama "el momento", "el instante", del que espera "algo realmente eterno". Esto se transforma en toda una teoría. El instante con su carácter de conversión se integra en la eternidad y al hacerse eterno consagra el tiempo e inaugura una nueva era, en la que se recupera el pasado, que también pertenece a la eternidad.

La lucha contra la Iglesia establecida se extiende pronto al Estado de Dinamarca —que se aprovecha de ella—. "El Estado ha convertido a los curas en funcionarios. Igual que se encarga de construir carreteras, puentes y acueductos, se preocupa también de proveer a la felicidad de ultratumba al menor precio posible. Esto resulta más barato a los ciudadanos que si cada cual tuviera que ocuparse de su salvación, a la vez que ésta se garantiza en condiciones mucho más cómodas."

Ese contubernio entre el confort y la pretendida religión es lo que más violentamente subleva su temperamento extremoso. Para él la esencia del cristianismo consiste en la renuncia y en el dolor. Los que no lo practican por su apego a la vida fácil disminuyen el número de sus pecados; pues es un pecado obrar como si se considerase a Dios un memo.

La dureza de su combate espiritual minó la salud del adalid; cayó enfermo pero sin perder su alegría. Se le trasladó al hospital el 2 de octubre de 1855; allí declaró que se sentía feliz por lo que había hecho y por lo que la desgracia le había dado por añadidura. Era el perro que volvía victorioso, aunque sangrante, de su lucha con el jabalí. Un amigo le preguntó si podría morir en paz. "Sí, contestó, porque he pedido a Dios perdón de mis pecados y que me libre de la desesperación ante la muerte." Se extinguió el 11 de noviem-

bre de 1855. Antes había pedido que grabasen sobre su tumba aquellos versos de Brorson:

Un poco de tiempo aún
y habré ganado el cielo,
y todo este combate
lo habrá llevado el viento.
En el salón cuajado de rosas
podré sin interrupción,
en íntima charla eterna
hablar con Cristo a solas.

Esta vida casi vacía de acontecimientos, que se resume en una herencia de dolor, en un noviazgo frustrado, en una carrera interrumpida por escrúpulos, en una discusión de prensa y en una protesta sobre una tumba, almacenó un inmenso arsenal de pensamientos. Para convencerse basta leer, además de su *Diario*, el *Concepto de angustia; Tratado de la desesperación; El Ensayo; El banquete; Temor y temblor; La pureza del corazón; Los lirios del valle y las aves del cielo; La escuela del cristianismo.*

Hay que observar que la mayoría de sus obras aparecieron sin su nombre, ostentando en cambio seudónimos como El seductor, el Hermano taciturno, Juan Clímaco, Juan el silencioso, etc. Este gusto por el anonimato y seudonimato era una de sus características; detrás de esa máscara se abría y abandonaba sin reservas a sus lectores.

Encontramos en él gran variedad de pensamientos, que distan mucho de concordar siempre entre sí y que muy a menudo se contradicen. "El alma debe tener un alfabeto completo", escribía en su *Diario* en 1839. El escritor "debe permitirse en el transcurso de su vida individual dar expresión a todas las determinaciones generales posibles" (1841). Aunque en un terreno diferente, se parece en eso a Nietzsche, en que nunca se encuentra a gusto en ningún estado de sentimiento ni de humor; necesita combatirse a sí mismo. Él se considera como un problema y un enigma y tantea mil soluciones en direcciones distintas.

LOS TRES ESTADIOS

Kierkegaard divide el desarrollo espiritual en tres estadios: estético, ético y religioso. Entre ellos hay un corte tajante. Kierkegaard es el hombre de las metamórfosis repentinas; no le atrae nada el evolucionismo hegeliano, que incorpora en su progreso las diferencias anteriores. Cada nuevo pensamiento lo arrebata como una fiera que hubiera preparado su salto en la inmovilidad y el silencio. Sus pensamientos semejan el vuelo del águila y el estallido de la tormenta.

EL ESTADIO ESTÉTICO

He aquí el punto de partida. "Se ha dicho incesantemente, escribe, que la reflexión acabaría por destruir al cristianismo, y que éste era su enemigo natural. Yo espero demostrar con la ayuda de Dios que una reflexión piadosa puede conectar de nuevo los empalmes que por tanto tiempo intentó desarticular una reflexión superficial" (1848). Con este propósito apologético se presenta como esteta, para convencer mejor a su público, esperando que por otra parte se convencería a sí mismo de las reticencias que aún le trabajaban y así podría convertirse de Alcibíades en Sócrates.

El estadio estético corresponde al entrenamiento de Kierkegaard en el romanticismo alemán, en el que veía un rejuvenecimiento necesario de la civilización anterior, por más que sólo represente "una reflexión sobre la irreflexión", una "voluntad refleja de la misma vida espontánea". En este período su prototipo es Sócrates, un Sócrates de su invención particular, romántico, que se lleva de calle a la juventud abriéndole infinitas posibilidades, pero sin satisfacerla, recibiendo sin dar, captando la confianza sin entregarla, atrayendo a sí a las almas y cuando éstas acuden a él y creen tenerlo al alcance de la mano, encuentran que se ha ido.

La diferencia está en que el romanticismo socrático es ligero e indulgente en comparación con el moderno. Y es que lo cruzó el cristianismo, abriendo en el hombre una incisión entre el espíritu y la carne, y obligando a decidirse por uno o por otra. El romanticismo

opta por la carne y entonces penetra más a fondo que el helenismo, por ir contra el espíritu; y porque organiza su danza impía ante lo trágico de la existencia; se entrega a una vida relajada, hecha de momentos sucesivos, no dándose por enterado de la "vida infinita" que proporciona la religión mediante la concentración de todos nuestros resortes en Dios.

Los románticos se glorían de haber despertado la naturaleza de su sueño. Sí, dice Kierkegaard; pero ellos en cambio se han dormido. Es cierto que se ha rejuvenecido... hasta aniñarse. Para curarle de su infantilismo hay que aplicarle una moral seria como preparación para lo trágico de la religión. El romanticismo por su sentido irónico no reconoce nada por encima de sí. Por eso es incapaz de recibir un beneficio y mucho menos una gracia; pues las bendiciones y los beneficios vienen siempre de más arriba.

El romántico da la impresión de ser un virtuoso de la voluntad y de la vida. ¡Pura apariencia! Disocia su yo, bajo pretexto de obedecerle; modifica perpetuamente su ser para variar sus impresiones. El único factor continuo en él es su secreto aburrimiento, "esa eternidad sin gozo, esa hartura con hambre". Lleva una vida excéntrica y caleidoscópica; no puede deshacerse de su yo y, sin embargo, no lo posee. Juega con el tiempo como con la sustancia de las cosas; olvida para acordarse y recuerda para olvidar; cultiva la arbitrariedad y construye su destino con el azar.

Se cree genial, pero con el genio de la ilusión que se ha apoderado de él: una ilusión consciente, lo cual agrava su responsabilidad. Es ciertamente lírico y poético, pero con un lirismo mucho más destructivo que creador en lo que se refiere a él mismo, pues su vida particular obedece a categorías muy distintas de las que preconiza poéticamente. En sus impulsos convencionales se parece a una "rana electrizada", o al "guijo lanzado a ras del agua, que se hunde de golpe". En su ironía se cree libre, pero por encima de él hay otra ironía, la "ironía cósmica", a la que no podrá escapar este saltimbanqui. Al entregarse al instante, en plan de gozarlo y de cambiar perpetuamente, el romántico provoca y ofende el *instante eterno*.

El estetismo romántico nunca existe en estado puro tal como se lo describe aquí, pero cada cual participa de él en mayor o menor grado. Kierkegaard lo pinta para defenderse a sí y a los demás. Él confiesa

efectivamente que le toca una parte. "Yo me lancé a la vida iniciado en todos sus goces, pero sin disfrutarlos, y lo que es peor cansándome por aparentar gozarla y haciendo de eso mi melancólico placer." Pero esto sólo le duró un momento. Se trataba de una reacción, de una especie de desafío despechado después de la crisis de melancolía de su primera juventud. Él sabe que si persiste en ello terminará fatalmente en la desesperación, cuyos síntomas lúgubres supo describir desde los gritos impotentes hasta el sarcasmo glacial. El desesperado vive su muerte, dice; paga el rescate de sus falsos goces como el insecto que muere al dar a luz. A veces su odio a la existencia y a sí mismo le lleva a desear ser él mismo en lo más vivo de todo su horror para protestar con ese tormento contra todo el ser. Entonces se entrega a un furor demoníaco. Otras veces trata de huir de sí refugiándose en la diversión total. Pero en ninguno de los dos casos, ni buscándose ni huyéndose, se posee a sí mismo, vive en constante desacuerdo consigo mismo, y de ahí proviene la alternancia o incluso simultaneidad de esos dos estados de ánimo.

Además, añade Kierkegaard, esto que parece un caso particular es una enfermedad de la naturaleza humana. Todos los hombres están desesperados, incluso los que no sienten desesperación ninguna, y acaso éstos más. Y es que el yo humano es sujeto de una doble relación: la relación consigo mismo que es la que lo constituye y la relación con Dios, que es la que lo crea. El hombre es la unión entre lo finito y lo infinito, es una "síntesis", y eso es lo que hace posible el desequilibrio y la disociación que puede llegar a la desesperación. La desesperación nace de una falsa relación del hombre consigo mismo, con olvido de sus vinculaciones divinas, o al revés, de endiosarse en el infinito con olvido de su naturaleza.

Indudablemente la desesperación considerada en sí misma es un mal, y es un pecado dejarse llevar de ella definitivamente, pero tiene un lado bueno y es que puede ser el principio de una investigación a fondo y ante todo en busca de la verdad. Kierkegaard no quiere que se emprenda la exploración de la verdad partiendo de la simple duda, que es una actitud del pensamiento puro, sino partiendo de la desesperación vital, que pone en juego toda la personalidad. En el primer caso a lo más que puede llegarse es al pensamiento y a la esencia, cuando lo que interesa es la vida y la existencia.

Al aceptar la desesperación vital como punto de partida, se orienta uno de un golpe hacia la moral y hacia la religión, haciendo una de puente de la otra; pues lo que despierta en nosotros la desesperación, ese despecho amoroso de lo eterno, es la idea de Dios. La aceptación, o mejor la "elección" de la desesperación en cuestión constituye para Kierkegaard el comienzo de la conversión moral y religiosa. Entonces la desesperación se convierte de estado en acto, con lo que aparece el dilema entre el bien y el mal.

EL ESTADIO ÉTICO

Según nuestro autor, este estadio se caracteriza por la afirmación y lealtad a sí mismo en contraposición al despego y abandono románticos. El romántico decía: "esto y eso"; el hombre moral dirá "esto sí, eso no". Así se sitúa en el terreno de la elección, reconoce los valores y se considera a sí mismo como un valor que hay que respetar y no destruir.

Por el sentimiento moral el hombre se jura fidelidad a sí mismo, se casa con sus deberes y acepta sus compromisos naturales: familia, profesión, amistades, patria... En el caso del amor se aprecia clarísimamente la diferencia entre este estadio y el anterior. En el amante el amor significa seducción; en el esposo, renunciamiento y abnegación. Así, pues, la actitud moral del hombre consiste en elegirse conforme a su valor eterno, en "conquistarse" y "ganarse a sí mismo". "Es el espaldarazo dado al caballero con que se le ennoblece para la eternidad." Entonces el hombre no se convierte en otro, sino en sí mismo.

Y así tiene que ser, porque no podría escogerse lo que se escoge si no estuviera ya allí, y sin embargo hay que ponerlo por la elección; y así es como lo mismo se convierte en otro sin dejar de ser él mismo. "El hombre se convierte en padre de su propia vida." Con ello se injerta libremente en un conjunto: rompiendo su aislamiento egoísta se hace hermano de todos e hijo de Dios.

Añadamos que desde el mismo punto de vista estético este estadio de la vida interior es infinitamente superior al del romanticismo, pues aunque éste buscaba indudablemente lo bello, lo buscaba en la

expresión y no en la misma realidad. El esteta confunde la belleza real con lo que puede representarse de una forma artística.

EL ESTADIO RELIGIOSO

¿Basta esto? ¿Puede el hombre detenerse en ese estadio? Kierkegaard empieza observando una cosa que dice haber experimentado en sí mismo y es que hay hombres tan endemoniados que son capaces de dar su vida por motivos no religiosos. Ese elemento demoníaco es el que hace prácticamente necesaria la religión. Al salirse por el pecado del plano *general* —que es el del orden y la regla— sólo puede reincorporarse a él recurriendo al absoluto que es el garante del orden. El pecado nos individualiza radicalmente, y nos aísla; el recurso a Dios nos libera y nos reintegra a su universalidad. Debido al pecado y a nuestro apego a él, la moralidad no es más que un puente de paso entre el pecado, contra el que protesta sin podernos librar de él, y Dios que nos salva.

Aquí se ve uno de los aspectos más importantes de la apologética de Pascal, a quien Kierkegaard admiraba fervorosamente. Ese desprecio del pecado que Pascal reprochaba a los estoicos, junto con su autosuficiencia orgullosa, es lo que aquí acentúa nuestro autor. Así sustituye el optimismo estoico, que considera al hombre capaz de rehabilitarse, equilibrarse y justificarse a sí mismo, por la idea de arrepentimiento. Y no un arrepentimiento parcial por una falta concreta y pasajera, sino un arrepentimiento radical, convertido en estado de espíritu, en que se renuncia a ese "yo" que pretendía restablecer simplemente la moral a nivel. No se trata de entronizar a ese yo pecador, sino de renegar de él y reemplazarlo por el yo de la conciencia religiosa, por el yo divino.

Ahora bien, eso sólo puede realizarlo el mismo Dios. Hay que remitirse a Él, y establecer con Él una relación inmediata, de suerte que sea Él el único valor que cuente, y todo lo demás sólo por Él y en Él y en completa dependencia de Él. Esa es la relación que Kierkegaard se esforzó por hacernos comprender. Repite hasta la saciedad que por su parte él no la realiza como la concibe, sino que dirige hacia ella sus pasos y las miradas de los demás. Él es un bardo

del cristianismo, pero no es un verdadero cristiano. Lo presenta como un estado en cierto modo contradictorio, debido a que el poeta debe mantenerse a cierta distancia para dar idea de la perspectiva, y pintar su cuadro. Si él estuviese saturado a fondo de las realidades cristianas no las pintaría. Pero no se cree obligado a renunciar a este oficio, que él considera como su vocación particular. "Yo soy, dijo, el reflector poético de la luz cristiana."

TEMOR Y TEMBLOR

La obra fundamental en que describe el estadio religioso es el opúsculo titulado *Temor y temblor,* firmado por Juan el silencioso. Era su libro preferido, y él sólo bastaría a inmortalizar su nombre, como afirmaba él mismo.

Toda la obra gira alrededor del caso de Abraham a quien Dios manda le sacrifique a su hijo Isaac en contra de toda la ley moral y, sin embargo, con carácter de estricta obligación, pues su contacto inmediato y personal con Dios anulaba para él todos los códigos. Kierkegaard estudia apasionadamente este conflicto en el que descubre múltiples afinidades con su destino personal, al mismo tiempo que el punto de fusión de todos sus pensamientos.

Abraham cree en Dios y obedece al dictamen de su fe, pero lo hace en silencio, pues su conducta es inexplicable, como resultado que es de una comunicación incomunicable con Dios. Al intentar explicársela a su hijo podría quebrantar la fe de Isaac, que se encontraba colgado entre Dios y su padre. ¡Más vale que dude de su padre!

Existe una filosofía incapaz de solucionar este conflicto interior: la de Hegel. Kierkegaard cree que su libro es su mejor refutación. Hegel lo incluyó todo en lo general, pretendiendo subordinar a él todo el orden de la intimidad. Ese era el punto de vista de la autoridad romana frente al cristianismo naciente. En cambio, el punto de vista de la fe y de la religión deshacen esa pretensión. Existe una relación que escapa a la generalidad del racionalismo y del sociologismo racionalista, y es la relación íntima con Dios, la cual constituye al creyente en una especie de soledad inmensa frente al mundo y frente a sí mismo, como ser temporal. Ese es el palacio de la ver-

dadera grandeza, donde no entra ninguna compañía, donde no puede uno dar explicaciones a nadie, en que se ve uno reducido al silencio como cualquier hipócrita o criminal; pero desde donde se dominan todas las compañías de la tierra, dominándose a sí mismo. Desde allí puede juzgar las "doce tribus de Israel", como dijo Jesús.

Existe la esfera del deber; pero también existe la fuga tangencial hacia el infinito y en eso consiste propiamente el movimiento religioso. Aquí ya no hay reglas ni criterios ni formalidades posibles, sino aquello del salmo: "los ojos de la sierva en las manos de su dueña". La justificación de cada acto es individual, sin repetición posible. Pero Dios es la regla de las reglas, y así puede ser la norma de lo individual y de lo excepcional. ¿No es Él mismo la Excepción absoluta, el Ser por antonomasia, transcendente a todo cuanto es?

A lo largo de esta discusión Kierkegaard estudia el caso de su rompimiento sentimental; trata de dar explicaciones indirectas a su prometida abandonada, aunque sea en plan de explicar lo inexplicable, e intenta mostrarle ahí el camino hacia un encuentro en la eternidad, gracias a su misma ruptura temporal. Acaso pensaba simultáneamente en la inconveniencia social de su protesta en su lápida mortuoria, en su ruptura con su Iglesia, y en el "escándalo" permanente de su vida.

En todo esto, como en el caso de Abraham, espera la rehabilitación y la vuelta divina de las cosas. En el texto sagrado la intervención del ángel y la sustitución de Isaac por un carnero simbolizan la recompensa a la fe, pero ésta vino después del sacrificio. "Sólo el que baja al infierno encuentra a Euridice; sólo el que saca el cuchillo recibe a Isaac." Pero ese nuevo Isaac que da Dios a Abraham es más venturoso que el que le dio al nacer. Abraham recibió el doble, como Job después de su prueba; Jesús habló del ciento por uno. Generalizando hay que decir: al que renuncia al mundo por Dios se le da el mundo con la posesión de los "nuevos cielos y de la tierra nueva", y esta vez en posesión absoluta, pues tiene la garantía del Amo del mundo. Entonces puede manejar las cosas sin peligro. Puede beneficiarse de todo como el más perfecto burgués, pero con sentimientos totalmente distintos, y remolcarlo todo consigo hasta sus fines eternos. Esto es lo que él llama la "recuperación" o la "rehabilitación".

EL CONCEPTO DE ANGUSTIA

El *Concepto de angustia* apareció después que *Temor y temblor* y que *Recuperación.* En él estudia el pecado, sus efectos en el hombre, su sentido ante Dios y su irracionalidad ante la filosofía. Como siempre, también aquí nos presenta Kierkegaard su propio retrato o mejor su propio enigma. Desde su más tierna infancia le domina la angustia; la heredó de su padre; ahora la convierte en objeto de estudio en un esfuerzo por clasificarla dentro de su sistema de ideas religiosas junto con su causa, que es el pecado.

Kierkegaard considera el pecado como un fenómeno estrictamente individual. No entra en ninguna categoría racional. Es irracional por esencia. Sócrates se equivocó al querer incluirlo en los cuadros racionales calificándolo de ignorancia. La ignorancia es negativa, mientras que el pecado es privativo, lo cual lo convierte en cierta manera en positivo. Es una oposición positiva. Es la posición de un *no*. Pertenece a la voluntad por derecho propio y no a la razón tomada como tal. En el pecado afirma el hombre su voluntad contra la de Dios, y ese *contra Dios* constituye su esencia más formal.

Por otra parte el pecado tiene una especie de transcendencia. No resulta del desarrollo normal de nuestro ser ni como una conclusión natural de nuestro pasado. Implica un corte, un salto, un viraje brusco, y sólo se lo puede destruir pegando un corte inverso. Ese es uno de esos *instantes* ricos de consecuencias que Kierkegaard sabe describir tan magistralmente.

Del pecado a la angustia no hay más que un paso. La prohibición divina choca con un poder de transgresión que tiene en sí algo de pavoroso. El hombre lo presiente y ve en su propia libertad un arma temible, y huye de ella, al mismo tiempo que está encariñado con su libertad y con la transgresión, que hace el oficio de testigo. Así se encuentra en esa situación ambigua, que es la angustia: especie de vértigo de la libertad, mezcla de simpatía y antipatía, de deseo y temor, de fascinación ante la mirada de la serpiente, de hipnosis.

Así la angustia está entre la inocencia y el pecado, como su límite: es un *instante* preciso en que se comete el pecado. Mejor dicho, el pecado es el instante, en cuanto que se arranca de la eterni-

dad para afirmar nuestra propia duración, nuestra individualidad en ruptura con su fuente, nuestro yo que, gozando ya de la autonomía que Dios le concede, quiere proclamarse además autónomo contra Dios.

El origen primordial de la angustia radica en la misma naturaleza humana. El hombre es cuerpo y espíritu; al convertirse en espíritu se siente cuerpo; y las posibilidades que abre ante sus ojos ese doble descubrimiento en que se siente a sí mismo como espíritu y como cuerpo le turban. La sensualidad y el orgullo le atraen y le espantan al mismo tiempo. En ese estado ambiguo es donde se incuba la angustia.

Kierkegaard hace la observación profunda de que el hombre no se encuentra sólo en ese estado. También la creación experimenta una especie de escalofrío de angustia, por razón de la falsa claridad tormentosa que proyecta sobre ella el pecado humano. "Toda la creación gime", dice San Pablo. Nuestro autor, absorbido por el caso humano identificado con el suyo propio, casi nunca se acuerda de la naturaleza: pero aquí la invoca como testigo.

También puede invocarse el testimonio de la historia. El paganismo apenas tuvo el sentimiento del pecado; pero ese precisamente fue su pecado, y su angustia particular la experimentó frente al destino. En el judaísmo se precisa la angustia, a causa de la Ley y del contacto más íntimo con Dios. En el cristianismo aumenta aún más por la misma razón proporcionalmente. En ninguna religión como en el cristianismo se opuso el elemento demoníaco al genio religioso, que es la santidad. Pues, bien, ese es el terreno abonado de la angustia. Así que ésta aumenta en proporción directa a la espiritualidad. La angustia es mayor en los santos que en los simples cristianos y mayor en los cristianos que en los paganos.

Cuando el hombre se siente culpable es cuando se siente ante Dios. Siempre estamos en falta ante Dios y siempre queremos estarlo, como el amante ante su amor. Cuanto más se acerca el hombre a Dios más culpable se siente. De aquí esta consecuencia paradójica: El sentimiento del pecado e indirectamente el pecado es el que da al hombre la sensación de la presencia de Dios. "Dios es Dios de los pecadores, no de los justos." Así el cristianismo se encuentra en el mundo como su Maestro: "entre dos ladrones", y nos conduce a la

bienaventuranza a través del pecado. Esa es su obra maestra. "¡Qué cosa tan extraña dices: Dios creó las cosas de la nada! Pero hay algo más extraño aún: y es que hizo santos de los pecadores" (18 julio 1838).

EL CULTO DEL DOLOR

Se ve perfectamente que esta filosofía del cristianismo termina en una especie de culto del dolor, a pesar del aserto clarísimo de que la última palabra de las cosas la tiene el gozo. Para Kierkegaard el sufrimiento es el sello de la vida religiosa. No admite que un cristiano sea feliz; porque el estado del cristiano es un estado eminentemente superior, y cuanto más superior se siente uno más desarmonía encuentra con el mundo y por lo mismo más tristeza. La tristeza del cristiano proviene de verse cogido en lo sobrenatural como el pájaro en la red. El absoluto es para el hombre un lugar de dolor. Aceptar el absoluto es contraer la enfermedad.

¿Se consolará uno con la idea de la bondad de Dios? En realidad puede constituir un tormento suplementario; pues no "sólo hay que soportar el dolor, sino que hay que creer que es una bendición y un don del amor" y ¿no viene eso a aumentar la tensión y la pena?

Por otra parte, la verdad es sufrimiento, porque es la verdad en el mundo (V. pág. 106). Y por el *mundo* hay que entender también el mundo interior, la contradicción interna, la paradoja intelectual y el sentimiento de culpabilidad ante Dios.

En este sentido "el cristianismo constituye la mayor maldición para el hombre" (V. pág. 1). Kierkegaard se atreve hasta a decir que en cierto sentido el dolor del cristiano es mayor que el de Cristo; pues Cristo sabía al menos que Él era la Verdad, mientras que el cristiano se desconoce a sí mismo. Y ¿no pasaría también Dios un infierno de dolor mientras Jesús agonizaba en el huerto de los olivos? ¿No debió entristecerse el Padre más aún que el Hijo y maldecir su inmutabilidad que le impedía compartir el dolor humano?

La historia de Cristo y la de Dios no es más que la historia de un amor desafortunado. "Dios sufre en su obra más que tú", se dice a sí mismo. Felizmente dice "en su obra". Sin embargo se siente a dónde le llevan sus tendencias. Cuando cede a ellas llega a decir que

no se debe comunicar a los niños la revelación del cristianismo, pues es muy fuerte para su tierna edad. Entonces se acuerda de su caso. Otras veces se calma y entonces aconseja lo contrario.

En todo caso aborrece ese "cristianismo azucarado" que se enseña ahora, confeccionado de dulzura pueril y de falsa seguridad camuflada de esperanza. Necesita lo trágico en estado permanente. Cree que los buenos tiempos del cristianismo fueron aquellos en que se trataba a los cristianos de "enemigos del género humano". Hoy día el cristianismo es amigo del género humano, de las autoridades e instituciones humanas. Esa es su ruina. En otros tiempos era "escándalo para los judíos y locura para los gentiles"; hoy se lo presenta como signo de cultura. Se quiere agradar; se quiere la salvación barata y hasta gratis.

Esta desviación arrancó del mismo Pablo. A éste se le ha hecho juez de Cristo, cuando debiera ser al revés. A juicio de Kierkegaard el protestantismo es más culpable en esta desviación que el catolicismo; pues él fue el que desvió la fe en Cristo en favor de San Pablo. Éste hizo demasiado hincapié en la gracia de Cristo con perjuicio de su imitación.

En total, Dios pronuncia sentencia de muerte sobre toda la vida humana. Vivir cristianamente es vivir como un muerto. Esto supuesto, no extrañará ver que nuestro pensador se revuelve contra lo más respetable en la vida humana, como la mujer, el matrimonio, la familia, de los que habla a veces en términos chocantes. "El hombre nace en pecado; lo alumbra el crimen. La generación es el pecado original." "La vida familiar cristiana que tanto se enaltece es mentira podrida." "Es un embuste abominable decir que el matrimonio es agradable a Dios. Desde el punto de vista cristiano es un crimen; y lo más odioso es que precisamente por ese crimen se introduce a una criatura inocente en el círculo de criminales que constituyen la vida humana" (*E. P.*, IX, pág. 503).

OPOSICIÓN AL CRISTIANISMO ACTUAL

Después de estas divagaciones ya sabe uno lo que podía pensar Kierkegaard sobre el cristianismo actual, no sólo por lo que se refiere

a sus deficiencias y deformaciones, que nadie se atrevería a disimular, sino por lo que atañe a sus mismas cualidades. Le sulfura la cristiandad entera por su mediocridad que él considera no sólo real y consentida, sino sistemática. A su juicio, el ser cristiano en el sentido corriente de la palabra, no significa nada, o lo que es peor resulta una presunción abominable. Ser cristiano en ese sentido equivale a no vivir en cristiano. En realidad no se trata de serlo sino de hacerse; no de inscribirse y figurar como miembro de una comunidad, sino de construir su propia personalidad ante Dios, es decir, de profesar y practicar una religión individual y real. Y eso resulta más fácil al que no está enrolado por nacimiento ni forma parte de un *Estado cristiano*, una expresión que considera contradictoria.

El cristianismo es revolucionario, pretende renovar la vida de arriba abajo; y ahora se lo convierte en un conformismo insípido, en una pantomima sin entusiasmo ni seriedad. En lugar de darle la vuelta a todo, se lo incorpora todo con sólo bautizarlo, lo cual es una engañifla indigna. Esa actitud distinguida y satisfecha del hombre moderno es mucho más detestable que el crimen. El que roba, mata, seduce o miente, puede al menos arrepentirse; pero el fariseo pagado de sí mismo es incapaz de arrepentimiento, y por lo mismo es incurable.

Los pastores no hacen más que dilapidar los restos de fe. Sus iglesias resultan teatros peores que los auténticos, que al menos se presentan como lo que son. Tal como se practica el culto divino resulta ante Dios una abominación mayor que el robo y que el sacrilegio. Participar en él es condenarse con una falsa seguridad. "Cuando veáis a un cura gritad: ¡Al ladrón!"

Dicen que aman a Cristo, pero si Cristo reapareciera hoy día, se precipitarían sobre Él para asesinarle. Todo lo que hoy día milita bajo su bandera es enemigo suyo. Por eso la misión de Kierkegaard, tal como él la entiende desde el fortín de su rebelión, no consiste en convertir a los gentiles, sino en descristianizar a los cristianos, cuyas relaciones con la fe son totalmente falsas. Por lo menos los que rechazan violentamente el cristianismo auténtico ¡tienen con él un contacto vivo!

OPOSICIÓN A LA IGLESIA ESTABLECIDA

Al principio de su actividad Kierkegaard se mostró adicto a su Iglesia nacional y concedió un puesto importante en su filosofía religiosa a la noción de Iglesia, la cual correspondía en lo espiritual a la de Estado en lo temporal. Más tarde eliminó ese intermediario, considerándolo como un estorbo, que no hacía más que amortiguar el contacto entre Dios y el alma. En la otra vida habrá Iglesia, si entendemos por Iglesia la congregación de los elegidos; pero aquí abajo hay que luchar a solas, cara a cara cada cual con su Dios. La idea de que además de eso la Iglesia se apoye en el Estado y solicite su ayuda es francamente escandalosa. Eso prueba que la Iglesia se ha mundanizado y se ha hecho laica; de lo contrario no necesitaría esa ayuda y el Estado no tendría el menor interés ni ganas en concedérsela.

Sin embargo, puede hablarse de una Iglesia cristiana, pero invisible y compuesta de "unidades", es decir, de individualidades aisladas, que cada una se entiende por su cuenta con su Dios y que sólo se encuentra en Él. La humanidad cristiana no es, pues, un continente, sino como "un mar del Sur, cuajado de islas" (3 octubre 1838).

OPOSICIÓN A LA APOLOGÉTICA

Kierkegaard está siempre en la oposición a todo lo largo del frente. El que se llamaba el fiel de Abraham, padre de los creyentes, que lo vinculaba todo a la fe, sacrificando casi todo lo demás en aras a ella, parece debería ser un fanático de la apologética, destinada a justificar la fe. Pues es al revés. Para él las elucubraciones apologéticas no son más que instrumentos de infidelidad eventual, una artimaña, y en definitiva el sello de la impiedad. El apologista es "el Judas número dos" que nos engaña con falsas luces. No es Cristo quien necesita apología sino nosotros. No somos nosotros quienes tenemos que juzgar la palabra de Dios ni a Jesucristo, sino ellos a nosotros. Sabiendo que nos juzgan debiéramos contenernos de juzgarlos. No se trata de justificar el cristianismo ante los hombres,

sino de justificarnos a nosotros ante el cristianismo (*Journal*, 1844, pág. 212). Parece como si las críticas contra el cristianismo procediesen de la duda, y así quieren hacerlo creer, cuando en realidad proceden de insubordinación. "Aquí toda pregunta es un acto de rebelión" (*Ibid*). "Cuando yo digo: este hombre (Cristo) es al mismo tiempo Dios, me preguntan cómo lo sé. Pero yo no puedo saberlo; o mejor, sí, lo sé, pero no es mi entendimiento el que lo sabe; es algo que me enseña ese mismo ser, ese Hombre-Dios."

Este texto arroja mucha luz sobre la actitud paradójica de Kierkegaard. Es cierto que la misma persona de Jesús, considerada en sí misma, tiene grandeza suficiente para imponerse a la fe independientemente de toda consideración extrínseca, siempre que se la estudie y aborde con rectitud de espíritu, de corazón y con el sentido religioso que todo hombre lleva dentro de sí. El mismo Jesús contaba con que le creyesen así sin más; pero no por eso dejaba de invocar sus milagros, así como hoy día podría invocar muchas otras cosas. Para Kierkegaard sólo cuenta el contacto, lo que él llama ser *contemporáneo* de Cristo, no como lo fueron sus compañeros en la vida terrena, para quienes su presencia corporal era más bien un obstáculo, sino de una manera espiritual, religiosa, por unión con su esencia eterna.

Pedir a Cristo que pruebe que es Dios de alguna otra manera, es tan ridículo como pedir a un hombre que demuestre su propia existencia, pues para él es lo mismo. Si no se le reconoce por lo que es no hay más que hablar. El que es "el camino, la verdad y la vida" se apologiza por sí mismo y no necesita que nadie aporte razones para disculparle en cierto modo por ser lo que es y por dominar infinitamente a la razón.

Se habla de milagros; pero los milagros sólo prueban para el que cree o para el que está dispuesto a creer. De lo contrario, se someterán a discusión y nunca podrán vencer la contradicción. Los milagros no hacen más que despertar la atención, poner al hombre en estado de tensión y provocar el escándalo, que es la crisis de la que brotará el sentimiento de fe.

Efectivamente, para llegar a creer en Cristo hay que pasar por el escándalo. Nos presentan a un Dios, que es un hombre como los demás, que respira, come y muere; que tiene todo lo que se requiere

para ser un visionario, un peligro para el orden público, un blasfemo que exige le tributen culto. Funda su religión sobre las ruinas de todos los valores; es paradójica en su esencia y en sus exigencias, etcétera. Lo más que puede hacer la apologética es patentizar más claramente esas oposiciones y así hacer más difícil la fe.

Pero he aquí que Cristo se convirtió en escándalo para poder llegar a ser objeto de la fe. Consintió por amor en alejar a los hombres de sí con sus humillaciones para que volviesen a Él por la fe. La fe es en cierto modo la facultad de admitir lo absurdo (*credo quia absurdum*). Y se justifica por el estado de desesperación en que se encuentra la naturaleza humana sin ella. Con esto parece como si Kierkegaard quisiera hacer suya la apuesta de Pascal. Pero también entiende por acto de fe la certeza subjetiva. Dada la naturaleza de la adhesión de la fe, se nos comunica al mismo tiempo su objeto (lo que creemos) y su modo (cómo lo creemos). Esto supone que en el acto de fe hay algo más que la actividad humana: es un acto libre, pero también una gracia.

Esta noción de la gracia salva en parte la teoría precedente. Esta teoría tiene varios aciertos, aparte del que acabo de indicar. Es certísimo y muy importante que la apologética no puede llevarnos por sí sola al acto de fe, puesto que, como observa Kierkegaard, hay desproporción entre el peso de los testimonios y razonamientos esencialmente relativos y la certeza absoluta que supone el don interior de la fe. La certeza de fe es transcendente a su motivación previa. Requiere un salto en el vacío, un abandono de sí mismo en los brazos que nos tiende el infinito, hay que pasar por el anonadamiento y por la angustia.

De aquí deduce Kierkegaard que la verdadera apologética es la que cada uno se dirige a sí mismo por el sentimiento de su pecado y por la experiencia que se adquiere del perdón de sus pecados en nombre de Cristo y por la fe en Él. Esta conclusión limitada en esa forma es excesiva. Los argumentos apologéticos tienen su misión, que consiste en proporcionar a la fe una base racional, aparte de su carácter religioso y moral. Decía magníficamente Kierkegaard: "El milagro de la gracia es el que hace posible la fe en el milagro". Pero el milagro de la gracia es compatible con el estudio normal de las condiciones del milagro y hasta lo exige.

Nuestro pensador considera una blasfemia intentar probar la divinidad de Cristo por los efectos históricos del cristianismo. ¿Qué fuerza puede tener toda la historia, pregunta, en comparación de una hora de la vida de Cristo? La historia es algo que hay que olvidar aquí. Cada uno debe entablar con Cristo un contacto personal y no histórico. Eso es precisamente el cristianismo, y cuando uno adopta la actitud que él nos exige, es imposible dudar de su verdad.

OPOSICIÓN A LA FILOSOFÍA

Si Kierkegaard creyó deber excluir la apologética del terreno religioso, con mucha más razón había de eliminar la filosofía, que los teólogos pretenden emplear como introductora, bajo la forma de lo que llaman preámbulos de la fe, como la existencia de Dios y nuestras relaciones con Él. Pero la existencia de Dios no se demuestra. Su conocimiento se obtiene por la oración, no por la demostración. La prueba basada en la naturaleza resulta poco convincente, pues no podemos observar directamente la sabiduría del universo. La prueba ontológica trastueca el orden del pensamiento: éste puede subir de la existencia hasta la esencia, pero no al revés. Mientras se habla conceptualmente de la existencia, se sigue hablando de la esencia y no de la existencia.

Una vez que conocemos a Dios por las fuentes sobrenaturales ¿podremos especular sobre Él? No, porque cuanto más nos acercamos por este camino, tanto más se aleja del pensamiento especulativo, igual que se reducen las estrellas vistas por el telescopio. Esto es lo que llama Kierkegaard la ley de la *inversión*. Dios es el ser sin predicados; nosotros podemos hablarle, pero no podemos hablar de Él. Su luz infinita es tinieblas para nuestros ojos: sólo para sí es luz. No podemos representarnos a Dios; sólo podemos decir de Él que es una *persona*, pues le pedimos, y que es *amor*, pues así nos lo revela la religión. Con todo, el misterio de Dios es el de una subjetividad replegada totalmente sobre sí misma, pero que se conduce objetivamente con relación a su propia subjetividad. Este reforzamiento de subjetividad no tiene en Dios nada de contradictorio, sino que resulta normalmente de la misma plenitud de su

subjetividad objetiva. En efecto, en "su ser no hay la menor imperfección, y por consiguiente no hay nada que pueda suprimirse, como tampoco le falta nada, ni por tanto se le puede añadir nada, como ocurre en la subjetividad humana" [138].

En todo esto se ven los conceptos tradicionales, como el Pensamiento del pensamiento de Aristóteles, y los de Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino y los de los grandes místicos, pero deformados y sin tener en cuenta el valor especulativo de las ideas análogas aplicadas a Dios.

Además, la filosofía pretende introducirse en el terreno religioso en calidad de "esclava de la teología", según la expresión medieval. Pero la mezcla que se obtiene de esa manera es un puro "cristianismo de profesores" o de gente académica. Así se toma el cristianismo por una "doctrina", cuando es un modo de existencia. Se le vacía del misterio a fuerza de quererlo racionalizar, y conferirle verosimilitud. El cristianismo no es un fenómeno verosímil; es un escándalo. Y la manera de incitar a abrazarlo no es presentándolo fácil ni como doctrina ni como vida, sino mostrando lo que es: misterio y sacrificio.

La religión no tiene, pues, por qué solicitar la alianza de la filosofía: ésta no es más que el esfuerzo de la razón para satisfacerse a sí misma. Para ella el cristianismo es una paradoja, y en eso consiste precisamente su valor y su novedad bajo el cielo. El cristianismo es algo nuevo en la historia. Es el resultado de una revelación y la culminación de la evolución humana. "Hay una concepción del mundo según la cual la paradoja está por encima de todo sistema." Toda filosofía es optimista, igual que el moralismo estoico: "la filosofía tiene que aceptar el optimismo o la desesperación". Ahora bien, la concepción del pecado prohibe el optimismo. Por tanto, la filosofía debe desesperar de sí misma, lo mismo que el individuo moral privado de Dios.

Y sin embargo, dentro del ámbito de la filosofía hay una especie de religión natural, que sólo puede oscurecer la corrupción de la voluntad. Kierkegaard prefiere llamarla *religiosidad* mejor que religión, pues pertenece al terreno de la ética, ya que le falta dar el salto a la

---

138 *Journal*, 2 junio 1849.

transcendencia. Sólo la religión cristiana es capaz de dar ese salto vinculándonos a Dios en la historia bajo los auspicios de un hecho histórico: el hecho de Jesús: la encarnación; pero no por vías ideológicas. Cristo vino en la "plenitud del tiempo", que a través de Él se conecta con la eternidad, y eso es lo que determina la verdadera religión junto con el destino que nos ofrece. En ese instante eterno el cristiano vive en todos los instantes del tiempo, y por eso es por lo que *existe* plenamente y por lo que se dice que Cristo creó un *nuevo hombre.*

OPOSICIÓN CONTRA HEGEL Y EL IDEALISMO

Alguien se habrá preguntado a lo largo de esta exposición por qué titulé este artículo dedicado a Kierkegaard: *La antítesis del idealismo.* Pero al leernos habrá percibido el lector ráfagas constantes de lo que ahora hemos de sacar a plena luz: la oposición radical del filósofo danés contra todas las formas de idealismo y en particular contra la especulación hegeliana, tanto en sí misma como sobre todo en sus relaciones con la religión.

En sus comienzos Kierkegaard se creía discípulo de Hegel y ciertamente le debe mucho. De él tomó sus cuadros ideológicos, como los *estadios* y la *dialéctica.* Pero las mismas ideas que toma de su pretendido maestro las entiende de distinta manera que él. Ya en sus mismos comienzos, cuando se creía su fiel discípulo, era un disidente. Su dialéctica no es *objetiva* ni puramente racional como la de Hegel, sino subjetiva y apasionada; no general, sino individualista; no autónoma, sino vinculada a Dios desde su punto de partida.

Para Kierkegaard todo conocimiento es "una respiración"; no podemos suprimir la atmósfera; carecemos de oxígeno inmanente. El vicio del idealismo consiste en querer sacarlo todo del sujeto, con lo que suprime al mismo sujeto al no dar de él más que una imagen objetiva. Al desarrollarse la *idea* tiende a reducirse la esfera de la existencia, que es la que precisamente importa. Por eso rechaza también el *Cogito* cartesiano, por ver en él el origen del idealismo. "El que un pensador abstracto demuestre su existencia por su pensamiento es una contradicción extraña, pues precisamente al pensar

abstractamente prescinde del hecho de su existencia" (*Journal,* VII. pág. 15).

El inconveniente esencial que tiene esta postura, a juicio de Kierkegaard, es que sacrifica lo contingente, lo personal, la irracionalidad material y la irracionalidad psicológica inherente al acto libre, en una palabra, todo lo *inesencial*. Al querer incluirlo todo en lo general, lo individual queda reducido "cuando más a una flor en un damasco puesto en el telar" (1 julio 1839).

La conciencia se subleva, dice Kierkegaard, ante la idea de que se la pueda cuadricular a ella misma con todo su contenido dentro de una ley conocida o que se pueda conocer por anticipado, pues sabe que es autónoma con relación a todo el universo e insustituible.

Hay, en efecto, contingencias que no pueden reducirse a la idea. Por eso vimos que Brunschvicg renunció a explicar la vida y la materia. Para el idealismo la contingencia es un escándalo, y el devenir otro, o el mismo agravado. El *paso,* que implica negación, sólo puede sistematizarse postulando la negación, sin justificación ninguna desde el punto de vista idealista. Por eso Kierkegaard llama a la negación "el *factotum* (Maître Jacques) de la filosofía hegeliana". El devenir implica heterogeneidad y transcendencia; lo cual para la inmanencia idealista resulta un escándalo. Con eso todo resulta anónimo, aun el mismo Todo. Desaparece la originalidad; el autor del sistema se ahoga en su sistema. Le pasa lo que a aquel consejero áulico que hacía tantas visitas que llegaba a olvidar su propio nombre. El filósofo hegeliano lo sabe todo, menos su propio yo.

Desde el punto de vista religioso Kierkegaard reprocha a Hegel el haber volatilizado la teología, igual que destruyó la ética, puso a dieta a la psicología, adulteró la misma lógica, y el haber paganizado en pleno cristianismo al hacer imposible la fe.

Hegel pretendió superar la creencia, cuando es ésta la que supera infinitamente el punto de vista de Hegel, como él lo había reconocido de joven, cuando censuraba a los partidarios del entendimiento puro lo mismo que se le reprocharía más tarde a él. Pero entonces el joven Hegel no era todavía hegeliano.

Kierkegaard, por su parte, no quiere moverse en lo general, sino en lo individual. Contra la mediación universal opone el salto brusco, contra la síntesis la paradoja, contra la inmanencia la transcen-

dencia, por ser esas las características de la existencia en contraposición a la simple idea. Por eso reclama para su sistema el título de *filosofía existencial*. Este es el tema que hemos de desarrollar para terminar.

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Kierkegaard gusta de empalmar su doctrina con las filosofías antiguas, especialmente con la de Sócrates. Sócrates, dice nuestro autor, y hasta cualquier filósofo corriente de Grecia, era un existencialista, es decir, que vivía su idea y la tomaba en serio para inspirar en ella su propia conducta. Hoy día se especulan y se enseñan abstracciones sin interés vital. El conocimiento se ha quedado en puro conocimiento, vacío de vida y de pasión, de entusiasmo y de acción. En cambio, el cristianismo tiene sus raíces en la existencia. Por eso el mundo actual con todas sus etiquetas de cristianismo ya no es cristiano. Los antiguos empezaban por vivir, y de la vida se elevaban a la abstracción, que tenía así valor vital. Hoy día se especula en el vacío, con lo que la misma especulación pierde su valor. Ya no se encuentra el camino de bajada de la especulación a la existencia.

Existir es ser un individuo, no una "proposición", como diría Pascal. Lo abstracto no existe. Ser individuo es elegir, comprometerse, decidirse, apasionarse y *hacer*.

El dominio moral pertenece ya a la existencia, en contraposición con el dominio estético: no la especulación moral, sino la misma vida moral que es obra de la voluntad y supone algo que hay que cumplir. Pero el mundo de la religión posee ese carácter en mucho mayor grado aún, pues afecta a lo que hay en el ser de más profundo, que es su relación absoluta, su conexión con el absoluto.

Para existir verdaderamente en cualquier circunstancia y ante cualquier objeto hay que sentirse en relación viva y ardiente consigo mismo, aceptarse y elegirse a sí mismo, no sólo para ser lo que uno es, sino para hacerse lo que uno debe hacerse mediante el ejercicio de su libertad. La libertad y la responsabilidad son las dos cosas más grandes que tiene el hombre, lo que lo caracterizan y sin las cuales no puede existir. Existir es tener la pasión de la libertad y de su puesta en marcha. "Querer infinitamente al infinito" debe ser el ideal

del verdadero existente. Tener un yo y ser un yo que se abraza fervorosamente con ese ideal es lo que espera de nosotros la eternidad.

Esto supone la simplificación del alma. Hay que recoger nuestra existencia difusa y unificarla, hay que tensar nuestra distensión; porque "toda adición es substracción; cuanto más se suma más se resta". Se trata de evitar la dispersión y de hacer que el existente se concentre en sus fuentes y remonte a su origen por encima del tiempo y hacia la eternidad de sí.

Ahí es donde se encuentra a Dios en su coincidencia con su criatura, en el punto de unión entre el tiempo y la eternidad. Así el contacto con Dios y consigo mismo es el resultado de un mismísimo acto. Cuanto más en contacto está uno con Dios más persona es. Sólo a ese precio se puede existir de verdad; y el mediador existencial entre nosotros y nosotros mismos es Dios.

Acabo de decir que esto exige también apasionamiento. Existir es apasionarse; la exageración es necesaria para quien quiere servir a un solo Amo. El *ne quid nimis* es un recurso que sólo puede emplearse en el terreno de lo finito. Tratándose del infinito hay que desplegar todos sus recursos. No hay que bautizar sólo a la razón, sino también a la pasión (VI, pág. 272).

Ya se entiende que Kierkegaard no habla aquí de pasiones corporales ni sensibles, sino de un estado de apasionamiento del mismo entendimiento, o al menos de un estado controlado por él. No aboga por ninguna pasión "incircuncisa" ni "hirsuta" (1844, pág. 215). Es una pasión que no admite tregua; siempre nos está impulsando a que avancemos, pues en la búsqueda infinita de sí mismo todo avance es sólo un punto de partida.

¿Qué término puede preverse aquí? A juicio de Kierkegaard, ese término implica un riesgo imposible de eliminar. La subjetividad o personalidad es inmortal por naturaleza, por conectar con el infinito en el *instante eterno*. Pero es dudoso que deba ser inmortal de hecho y objetivamente. Así es como entiende nuestro autor el estado de espíritu de Sócrates en el *Fedón*, y eso es precisamente, dice, lo que encantaba a Sócrates: apostar por la inmortalidad sin poder lograr la seguridad. Eso era saber correr un riesgo.

Así como tiene sus riesgos el resultado final así los tiene el estado presente con su incertidumbre. Uno mismo no puede determinar su posición exacta y mucho menos ningún otro. "Sólo somos transparentes a Dios" (*El concepto de ironía,* pág. 5). Esto es lo que Kierkegaard llamaba "el incógnito divino".

Finalmente, el estado existencial connota la soledad y separación radical de cada personalidad con respecto a todas las demás. Se puede bautizar en masa, pero la conversión es asunto particular de cada alma. Sólo se puede pasar por la "puerta estrecha" en fila india cada uno a solas con su Dios. Pero ignoramos en absoluto si a esa unicidad numérica corresponde una unicidad de valor. Para el verdadero creyente esa es sólo una esperanza. "Yo me he batido por alcanzarla", dice nuestro autor. Eso le basta; el resultado no es de su competencia y lo desconoce.

En realidad en ese sentido el *Único,* como el superhombre de Nietzsche, no es nunca un ser *dado,* sino el límite. Tampoco es un ser extraordinario en el sentido humano o *estético* de la palabra. Se trata de una relación infinita, no de un valor propio, como el genio o el poder de acción. El Único es reservado, modesto, silencioso, sabe "interiorizar el claustro", es decir, practicar la soledad espiritual y el silencio que es el clima donde crece la idea por dentro e impide la dispersión *objetiva.* En el lenguaje de Kierkegaard existir *objetivamente* equivale a entregarse al *divertissement* de Pascal. Hacerse *subjetivamente* significa construir la personalidad desde el interior y acrecentarla perpetuamente. Si se hace así, resulta casi indiferente la naturaleza del dios a quien se adora o se ora. Más vale orar a un ídolo con el sentimiento del infinito en el corazón que al verdadero Dios con un alma frívola. Aquí lo importante no es el objeto en sí mismo sino la relación. Cuando ésta es verdadera, el individuo está en la verdad, aunque se refiera a un error, e inversamente, si la relación es falsa, no sirve para nada la verdad del objeto. "El modo subjetivo de la verdad es la verdad" (VI, pág. 278).

De aquí se sigue que el que se vincula a Cristo como a un acontecimiento exterior sin convertirlo en su propia vida interior, es un falso cristiano, es decir, que no es cristiano. Aquí no ocurre como en la ciencia que una vez encontrada la verdad, carecen de interés los 20 años de investigación que le precedieron. Aquí lo que importa

es lo que pasó durante esos 20 años: es decir, el movimiento del alma y su dirección: no su resultado. ¿No he dicho que ese resultado nos es siempre desconocido? ¿Cómo podría servirnos de norma?

Habrá visto el lector que toda esta filosofía se apoya en Aristóteles, como lo confiesa el autor en su diario (1849). En ella late la teoría del individuo *inefable,* como decían los escolásticos. Hay que reconocer que Kierkegaard supo desarrollar el tema con preciosas variaciones, a veces muy subidas de color y paradójicas, pero siempre profundas y en ocasiones maravillosamente acertadas.

La nota predominante en Kierkegaard es el sentido de lo infinito, la tendencia hacia el absoluto y el temblor sostenido ante lo trágico de la existencia. Sus exageraciones se explican por su sensibilidad enfermiza y su reclusión espiritual, que contrasta con su sentido poético y sus frecuentes ocurrencias. Al salir de una reunión en que regocijó y encantó a todo el mundo le vinieron ganas de suicidarse. "Dije unos chistes, la gente se reía: y yo lloraba" (24 julio 1837). Después de lo dicho no hace falta subrayar la potencia y vibración de la fibra cristiana de este solitario frenético. Pertenece a la familia de nuestro Pascal, aunque éste está dotado de más genio y amplitud. De él bebió el pensador danés, y ¡cuántas veces coinciden sus almas! La diferencia está en que el danés se confinó a su propio caso y a él permanecen vinculados sus más altos pensamientos, mientras que Pascal confraterniza con el hombre y habla a todo el género humano.

CAPÍTULO XVII

EL NEOESPIRITUALISMO ALEMÁN

I. EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

Después de la primera guerra mundial (1914-18), pudo apreciarse un cambio profundo en la cultura filosófica alemana. Se postergó la tradición kantiana, hasta entonces predominante, incluso en su forma de neokantismo, y se repudió en gran parte el hegelianismo, mientras pasaban de moda el positivismo y el empirismo. Los pensadores dirigieron sus esfuerzos en direcciones totalmente distintas en un afán de replantear desde sus cimientos todo el trabajo crítico necesario para el establecimiento de una filosofía definitivamente fundada y asegurada contra las grietas y goteras —al menos así lo esperaban—: el jefe de este movimiento fue Edmund Husserl.

A esta nueva concepción filosófica se le ha dado el nombre bastante enigmático de *fenomenología*. Con esto se pretende sugerir que debe tomarse como punto de partida del pensamiento lo que se nos muestra por sí mismo como elemento originario e irreductible, como *fenómeno*, algo así como tomó Descartes su *cogito*, al cual por lo demás alude la fenomenología, aunque dándole una interpretación diferente que su inventor.

El movimiento natural del espíritu nos lleva hacia los objetos considerados como en oposición con el sujeto: nosotros pensamos, mientras que el mundo es pensado por nosotros. La verdadera filosofía no puede oponerse a esta tendencia natural pero, si quiere basarse en principios indudables, debe remontarse más arriba, más allá

de los juicios y de los conceptos hasta llegar a las fuentes primordiales de la intuición, es decir, hasta el mismo flujo de la vida dando testimonio de sí misma.

Esta postura tiene un parentesco reconocido con la de Bergson, además de la de Descartes. Los innovadores, igual que el filósofo francés, quieren remontarse hasta los *datos inmediatos de la conciencia.* Recurren, igual que él, a la intuición en vez de apelar a los conceptos, a la duración interior antes que al tiempo que marca el reloj. Lo mismo que él, dejan abierta sobre el mundo la conciencia cognoscente, sin fijarla en un reducto, que pretende ser crítico, pero que en realidad es inhumano.

Pero las semejanzas son limitadas, y las diferencias profundas. Varía en una y otra concepción el objeto propio de la intuición; no se reconocen al mismo nivel los datos inmediatos, con lo que por fuerza ha de diferir el conjunto doctrinal igual que difiere además entre los distintos fenomenólogos.

Esta nueva filosofía se presenta como positivista o empirista en cuanto que se atiene estrictamente a la experiencia. Pero así como Maine de Biran extendió el campo de la experiencia para que cubriese los acontecimientos interiores contemplados en sí mismos y no como puras transformaciones de los elementos exteriores, así también, y mucho más radicalmente aún, los filósofos alemanes incorporaron a la experiencia lo que llamaron el "flujo puro de lo vivido en cuanto tal" y que se manifiesta más allá de lo físico, de lo psíquico, de la misma conciencia de profundidad, la cual no es más que una forma particular de la vida.

Hasta ahora nunca se realizó esa vuelta a las primerísimas evidencias, según afirman los fenomenólogos; y esa es una prueba suficiente para tachar de incierta toda la filosofía anterior. Hay que volver a revisar todos los problemas fundamentales. Una vez puestas las nuevas bases, la filosofía podrá avanzar en línea recta en lugar de las vueltas eternas a que estaba condenada en su historia anterior. Se recordará que Bergson abrigaba la misma ambición con su método. Pero por desgracia los métodos filosóficos se suceden tanto como las doctrinas.

Hasta aquí, como se ve, la nueva filosofía se presenta como una metodología que pretende atenerse al más estricto rigor. Pero ya se

sabe que cualquier método encierra siempre elementos doctrinales esenciales, y además, una mente activa no tiene más remedio que poner en marcha su método, y ahí es donde empiezan las divergencias. Ahora, pues, habré de citar algunos nombres y examinar sumariamente sus enseñanzas particulares. Naturalmente comenzaré por el adalid.

II. EDMUND HUSSERL

Edmund Husserl aceptó voluntariamente una cátedra en Friburgo-de-Brisgau, habiendo rehusado otra más brillante en la universidad de Berlín. Se entregó a investigaciones sumamente sutiles y complejas, cuya publicación parsimoniosa demuestra los escrúpulos y dudas que asaltaban al autor en esa pista que él creía absolutamente nueva y accesible a muy pocos talentos: si acaso a diez en toda Europa, decía él.

Le absorbe la preocupación por construir una ciencia verdaderamente apodíctica, que no deje nada que desear en cuestión de certeza, a base de realizar de una manera exhaustiva la *reductio ad prima principia*. Husserl no disimula que con esta actitud no hace más que reproducir la de Descartes. Y así la obra en que se expresa con más rigor la tituló *Meditaciones cartesianas* (1931), Armand Colin, editor [1]. Pero Descartes, dice, no realizó su propósito, por no haber subido lo bastante en su investigación hasta las fuentes de la verdad primera. Aunque rechazó la tradición y profesó una duda al parecer universal, no por eso dejó de influir en él el apriorismo de una ciencia geométrica, procediendo por deducción, cuando lo que hacía falta era liberarse de toda prevención doctrinal lo mismo tradicional que mística.

Descartes enunció el *Cogito,* pero sin comprenderlo verdaderamente, pues le dio un sentido psicológico y sustancialista que anula su valor como punto de partida inicial de la ciencia.

---

1 Husserl había publicado anteriormente: *Prolegómenos a una lógica pura,* 1900; *Investigaciones sobre la fenomenología y teoría del conocimiento,* 1901; *Ideas sobre la fenomenología pura y la filosofía fenomenológica,* 1913; *La filosofía como ciencia exacta,* en la revista *Logos,* 1910.

Además Descartes quiso adueñarse en seguida del mundo exterior, deduciéndolo del *cogito* mediante la veracidad divina. Ahí cometió un grave error de método. En el punto de partida no interesa la existencia o no existencia del mundo exterior y menos la de los otros yo. Hay que prescindir de todo eso, considerándolo como una apariencia de existencia *(fenómeno)*, que está a la espera de su justificación racional. No se lo niega ni se duda de ello positivamente; sencillamente se lo pone "entre paréntesis"; es poner en práctica la *epojé* (el compás de espera), respecto a la objetividad de todo cuanto percibimos, imaginamos, rememoramos, deseamos, perseguimos, en una palabra, de todo cuanto incluyó Descartes en su *cogito:* todo ello se presenta de momento como una realidad en mí y para mí, sin que yo sepa aún si es una realidad en sí.

Esta regresión en el sentido del yo puro, indiferente a la realidad del objeto de sus propios actos, es lo que se llama en fenomenología la "reducción fenomenológica transcendente". Después de esto se recomienda al filósofo la "reflexión intuitiva", que es la aplicación de la atención sobre los mismos actos vitales, y no sobre sus objetos, y la percepción de esos actos tal como son en sí, con toda su variedad y su riqueza, que se intentará describir. "Entonces, dice Husserl, vivimos haciendo actos del segundo grado, cuyos datos constituyen el campo propio de la fenomenología" [2].

A continuación hay que averiguar si el *ego* definido de esa manera puede reclamar una evidencia propia, verdaderamente apodíctica, que pueda servir de base inconmovible sobre la que ir construyendo toda la arquitectura del conocimiento. Pero realmente ¿qué otra cosa se podría buscar? Dice nuestro autor: "Ninguna teoría podrá hacerme dudar jamás del principio de todos los principios: que toda intuición relativa a los datos inmediatos y originarios es una fuente de conocimiento válido y que hay que aceptar pura y simplemente todos los datos inmediatos tal como se presentan a la intuición" [3].

La equivocación de Descartes no estuvo en confiarse a las intuiciones primeras, sino en haber tomado como intuiciones lo que sólo eran verdades derivadas y en haber confundido el yo transcendente

---

[2] *Ideas sobre la fenomenología pura...*, pág. 95.

[3] *Ibid.*, pág. 139.

con un yo psicológico considerado *en el mundo,* como parte de él, como objeto de una intuición natural y objetiva, cuando es una pura subjetividad, ante la cual la misma experiencia interna carece de momento de validez. Sólo puede valer como punto de partida una *experiencia interna transcendental fenomenológica,* que prescinda de toda realidad interna o externa de orden objetivo.

Como siempre, esta experiencia interior suscita infinitos problemas —los mismos que se presentan en el estudio del mundo llamado objetivo, pero en distinto plano—. Pero esos problemas pueden plantearse e intentar solucionarse por sí mismos, sin referencia a ninguna realidad objetiva tomada como tal. Se actuará a base de esencias, no en el sentido platónico de la palabra, que designa prototipos ideales, sino en un sentido totalmente concreto, que responda a la misma realidad y en general a cualquier dato de percepción o imaginación, siempre que se lo conciba en un apriorismo extratemporal, de manera que nos encontremos frente a un verdadero positivismo de las esencias, lo cual constituiría una definición bastante exacta de este sistema.

Husserl llama a estas cuestiones así estudiadas "problemas filosóficos transcendentales" [4], correspondientes a los que se tratan en la ciencia y filosofía ordinarias, pero que gracias a ese "cambio de signo" adquieren nuevo valor, o mejor dicho, se aclaran al tomar un nuevo aire [5].

No todos estos problemas presentan soluciones de igual certeza; pero hay uno que nos toca particularmente y que puede influir en todos los demás, y es el de la personalidad humana. Existe "una estructura universal y apodíctica de la experiencia del yo", en la que se incluye, por ejemplo, la forma temporal de la corriente de conciencia, que es la condición que consideran como básica los análisis de Bergson.

El yo posee, pues, un "esquema apodíctico", en virtud del cual se revela a sí mismo como un yo concreto existente, con un contenido individual de estados vividos, de facultades, tendencias, etc., por consiguiente, como un sujeto de experiencias internas que pueden am-

---

4 *Meditaciones cartesianas,* págs. 22-23.

5 *Ideas sobre la fenomenología pura...,* pág. 142.

pliarse indefinidamente, pero sin afirmar nunca existencia ninguna objetiva en el sentido ordinario de la palabra. Ese objeto así estudiado es un *objeto transcendental* contemplado por el *yo puro* más allá del yo psicológico que sigue en "suspenso".

Con esto Husserl cree haber inventado una "ciencia de una originalidad inaudita", pues se opone radicalmente a todas las ciencias estudiadas hasta entonces con sus pretensiones de objetividad. Ésta, en cambio, no sabe si existen objetos reales. Ni los afirma ni los niega; sencillamente los pone entre paréntesis, manteniéndose por su lado en la pura subjetividad, que no es la subjetividad de los psicólogos, sino la independencia de toda "realidad" interna o externa.

Tampoco esto es *solipsismo;* ya que pueden darse otros yo que formen parte del objeto así estudiado, no como fenómenos del mundo, sino como yo transcendentales, con el mismo grado de realidad que el nuestro. Existe así una "intersubjetividad transcendental", que brota del desarrollo del yo, como todas las demás determinaciones de esta ciencia [6].

He aquí, pues, una ciencia que tiene el aspecto de ser simple psicología, pero que no lo es, pues aunque sus fórmulas son paralelas, pertenecen a nivel distinto, transcendente con relación al primero, y porque excluye todo juicio de objetividad propiamente dicho.

Hay que notar que el *cogito* transcendental implica un *cogitatum* del mismo orden, que es lo que Husserl expresó diciendo que es *intencional,* empleando un término que su maestro Franz Brentano tomó de la escolástica [7]. Pero ese *cogitatum* puede referirse al *cogito* de diversas maneras, como ocurre en el mundo llamado objetivo. Puede referirse a él como percibido, imaginado, recordado, como dotado de valor, etc. Eso es lo que Husserl llama estados intencionales, pero ya de carácter *reflejo* y no espontáneo como en el conocimiento

6 *Meditaciones cartesianas,* pág. 26.

7 Por lo demás esta coincidencia con la escolástica en este punto es puramente superficial. La intencionalidad escolástica supone que el objeto está situado fuera de la conciencia y que ésta tiende hacia él mediante una forma inmanente. Husserl no ve en la intencionalidad ni una inmanencia del objeto, como el subjetivismo, ni su transcendencia, como el realismo, sino una *presencia* actual o potencial, entendiendo por presencia la aproximación de un objeto de intuición a una conciencia no ya constructiva, como Kant, sino sólo atenta, o digamos "atentiva".

objetivo ordinario. Esta es una actitud desinteresada que prescinde de la existencia de las cosas. El *ego* transcendental es puramente espectador. La cuestión está en que proceda como un espectador perspicaz, que no se deje llevar de ningún prejuicio y que sólo se fíe de la evidencia apodíctica inmediata.

Basándose en esto Husserl se entrega a toda clase de análisis, en los que no podemos entrar, pero que no modifican en nada su punto de vista fundamental. Se propone establecer una "síntesis constitutiva universal", es decir, en suma, un universo *a priori* que abarque todas las síntesis particulares en número indeterminado, y por consiguiente, "todas las entidades reales y posibles en cuanto existentes para el yo transcendente, y correlativamente todos los modos de conciencia correspondientes, reales o posibles". Tarea formidable, dice. ¡Me lo imagino! Hegel no pedía más desde su punto de vista y realizó mucho menos.

Pero queda siempre el hecho de que el estudio de las *diferencias* del ser, lo mismo entre el ser y el no-ser, que entre la realidad y la irrealidad, no implica ningún juicio de existencia ni de inexistencia en el sentido del realismo. Ese juicio hay que suspenderlo siempre. Hay que quedarse en la *fenomenología,* es decir, en lo que aparece al sujeto como puramente transcendental, referente a las esencias puras en la simple *intención* (cogito) y en el objeto intencional, tomado rigurosamente como tal.

¿Puede rebasarse este plano y obtenerse por los procedimientos de la fenomenología lo que Descartes fue a buscar en la veracidad divina, a saber, la convalidación objetiva de los estados de conciencia y la realidad del mundo exterior? Para Husserl este problema es un "contrasentido"[9]. Es como pedirle a un vehículo que pasa sobre un puente que vaya a encontrarse con el barco que se desliza por debajo del arco. Descartes se equivocó sobre el sentido mismo de su *cogito*. No comprendió que en el *cogito* verdaderamente inicial "todo lo que existe para la conciencia se constituye en ella misma".

Después de esta declaración y en contradicción aparente con ella, pero en realidad con toda lógica, afirma Husserl que para la feno-

8 *Op cit.*, pág. 46.
9 *Op. cit.*, pág. 70.

menología tal como él la entiende los otros *yo* tienen una existencia perfectamente auténtica, y lo mismo su comunidad, que es la sociedad humana y lo mismo el universo. Porque para que todo eso exista desde el punto de vista de una ciencia *a priori* y transcendental ¿no basta que la conciencia transcendente lo *constituya* en sí misma? Husserl dice *constituir,* no crear. Acaso esa constitución fenomenológica se convierta en creación si por encima del yo transcendental que ya de por sí desborda al yo psicológico, se descubre un Yo absoluto con caracteres de Divinidad. Pero parece que a este respecto tuvo sus vacilaciones Husserl.

Sea como sea, la conciencia transcendental constituye en su proceso evolutivo un objeto que ella distingue de sí misma y que se lo contrapone en virtud de esa *intencionalidad* que se le ha reconocido y que la hace ya de por sí correlativa a otra cosa. Distinguiendo, pues, en mí al constituyente y al constituido, lo que me pertenece como constituyente y lo que pertenece a lo que yo he constituido, tendré un *no-yo,* tan variado como se quiera; así tendré mi universo en cuyo interior podrá haber otros yo con su universo propio, del que yo mismo formaré parte, sin que el conjunto deje de ser "un simple desarrollo de mí mismo" [10].

Se dirá que esto es un jeroglífico que no hay quien lo entienda. Porque si lo único que yo hago es desarrollarme —"explicitarme"— por más vueltas que le de, al fin y al cabo no quedaré más que yo. Yo, claro está, desarrollado, pero yo y no mi vecino, mucho menos una comunidad de yos y muchísimo menos todo un mundo. Yo podré distinguir entre un yo mío y otro yo mío, y llamar a este "otro", pero en definitiva siempre seré yo y nada más que yo. ¿No dijimos que el solipsismo es la fatalidad y la piedra de tropiezo del idealismo?

Husserl protesta contra esta forma de razonar. Eso vale contra el idealismo psicológico tal como existía antes de venir él; pero no vale contra su *idealismo transcendental,* que pone entre paréntesis la realidad propiamente dicha, que sólo opera sobre las esencias, y por consiguiente puede encontrarlas tan auténticas unas como otras en el transcurso de las manifestaciones sucesivas de la conciencia transcen-

10 *Op. cit.,* pág. 72.

dental, sin padecer ninguna degradación al pasar del sujeto al objeto ni del objeto a un nuevo sujeto.

No importa que se presente un crítico chistoso para recordar la gracia que atribuyen a Scarron sobre la sombra de un lacayo que armado con la sombra de un cepillo cepillaba la sombra de una carroza. Hablando en serio, hemos de reconocer que los análisis de Husserl son a veces muy profundos y aunque están montados sobre una metafísica transcendental extraña a las preocupaciones ordinarias de los pensadores pueden contribuir al enriquecimiento de la metafísica propiamente dicha, y hemos de admitir también que el método en cuanto tal puede ser sumamente fecundo. Y en ese aspecto impresionó y conquistó una buena parte de la Alemania pensante, dejando subsistir por otra parte gran variedad de doctrinas.

Husserl se expresó con frecuencia como Leibniz y terminó por adoptar una especie de monadismo. Pero tuvo buen cuidado de precisar que no por eso era leibniziano. En efecto, daba a las mismas expresiones un sentido totalmente distinto, y se movía en un plano de abstracción distinto. Sus mónadas no necesitan armonía preestablecida, sino que se armonizan en el yo que las engendra, puesto que, repite una vez más, "desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una modificación de mi yo" [11].

"Después de estas aclaraciones, añade, no es ningún enigma el que yo pueda constituir en mí otro yo, o, para hablar de una manera más radical todavía, que yo pueda constituir en mi mónada otra mónada y una vez constituida percibirla precisamente en calidad de otra. También se comprende el hecho, inseparable del anterior, de que pueda yo identificar la naturaleza constituida por mí con la naturaleza constituida por otro, o para hablar con la debida precisión, con una naturaleza constituida en mí en calidad de constituida por otro" *(Ibid.)*.

Así mientras Leibniz armoniza sus mónadas Husserl las identifica; y así el sustancialismo objetivista del primero cede el puesto al fenomenismo idealista del segundo, pero sin que el fenomenismo de que hablamos aquí tenga nada que ver con los sistemas corrientes que llevan la misma etiqueta y menos con el idealismo. Hus-

---

11 *Op. cit.*, pág. 97.

serl protestó siempre que no tenía nada que ver con el idealismo psicológico ni menos con el realismo que llama "ingenuo", es decir, que se confía a la tendencia natural de la mente humana, sino que supera uno y otro en favor de un *idealismo* transcendental, que se gloría de haber creado él solo, o al menos el primero.

¿Para qué puede valer semejante esfuerzo? Ya lo dije: 1.° para proporcionar un método de investigación de carácter intuicionista, que manejado por manos hábiles puede resultar fecundísimo, y 2.° para fundar la ciencia en principios realmente primordiales y de evidencia apodíctica indiscutible, lo cual confía realizar mediante la *reducción* de los pretendidos principios a algo más fundamental aún, que es el yo transcendental y en último término el Yo absoluto, dotado o no de carácter divino.

Si después de esto le preguntamos qué relación guarda el objeto tal como él lo entiende y tal como lo constituye, según él, la conciencia transcendental, con el objeto real, del que prescindió en principio el análisis fenomenológico, nos da una respuesta que no nos parece muy clara.

Al principio parecía que el mundo constituido por el yo transcendental habría de coincidir en último término con el mundo de la realidad natural y conducirnos así a un realismo neto y categórico, aunque a través de los caminos idealistas más aventurados. Así se hubiese justificado el carácter de síntesis y de panorámica que adoptó la fenomenología con relación a los demás sistemas antagónicos. En este respecto el autor varió mucho entre sus primeras y sus últimas obras, derivando cada vez más hacia el idealismo hasta llegar a la tesis perfectamente definida de la primacía ontológica de la conciencia pura, que se presenta desde ese momento como "el único ser absolutamente indudable" [12], cuya existencia real pertenece a su esencia como propiedad inherente, parecidamente a como se dice de Dios en el argumento ontológico.

Esto supuesto, se ve que el ideal del conocimiento no es sólo la fuente última de todo saber verdadero, como se había indicado en un principio, sino que lo contiene totalmente. No ofrece ningún criterio para distinguir un objeto puramente imaginario, constituido des-

[12] *Introducción a la fenomenología transcendente*, págs. 7-8.

de dentro, como la quimera o el centauro, y un objeto real de la naturaleza; mejor dicho, el mundo real natural desaparece en beneficio de la conciencia tomada como algo absoluto, ya que este sistema desconoce o no reconoce con la suficiente claridad el Absoluto verdadero y sus derivaciones en las cosas. Acaso nos engañemos; críticos sagaces que han mantenido contacto personal con el autor se atienen a una interpretación más favorable [13]. En todo caso es justo señalar que en varias ocasiones Husserl se ha desentendido por anticipado, al menos en parte, de esas desviaciones o fallas, declarando que él se limita exclusivamente a establecer un método nuevo de investigación y que no pretende estructurar ninguna doctrina ontológica ni ninguna ciencia propiamente dicha sobre la realidad.

III. MARTIN HEIDEGGER

El filósofo Heidegger sucedió a Husserl en la universidad de Friburgo-de-Brisgau; se enganchó al movimiento fenomenológico, pero de una manera totalmente personal, que nos hace pensar en Kierkegaard y en su antiidealismo.

No fue solo en Dinamarca donde el idealismo sufrió un retroceso y vio derrumbarse su pretensión de representar la auténtica edad moderna. También la escuela alemana se orienta en la misma dirección en sus manifestaciones más representativas, a veces hasta con exceso, como en los llamados empírico-criticistas y neorrealistas.

Éstos preconizan la "exterioridad de las relaciones", asegurando que la conciencia psicológica sólo representa una noción estéril. Al replegarse sobre sí mismo lo único que se encuentra es el vacío. Cuando se compara esta postura con la de Léon Brunschvicg, siente uno cierta simpatía por esta última, pero sin poder evitar una sonrisa ante la afirmación tan categórica que plantó el francés en el título de su magna obra: *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental.* Progreso y decadencia: en filosofía generalmente los extremos se tocan.

---

13 Cfr. Dom Feuling, *La Fenomenología,* jornada de estudios de la sociedad tomista, 11 septiembre 1932, pág. 33.

Del lado de acá de esa posición extremosa Heidegger mantiene la interioridad de las relaciones, pero rechazando el idealismo con no menor energía. Hasta puede decirse que para él la idea intelectual de relación resulta en este caso inadecuada. Cualquier esquema relacional le parece insuficiente para expresar las relaciones entre el sujeto y el objeto lo mismo en la vida que en el conocimiento. No puede separarse la conciencia de las cosas para ponerse *en seguida* en relación con ellas. No se puede concebir la conciencia sin el mundo ni el mundo sin la conciencia. "Lo real está en el mundo lo mismo que está la humanidad" [14]. "Sin la existencia humana no habría mundo tampoco" [15]. Hay que afirmar "la dependencia del ser con relación a la comprensión del ser por la existencia", es decir, por el hombre [16]. Tampoco hay verdades eternas, en sí. "Ni las leyes de Newton, ni el principio de contradicción ni ninguna verdad en general tiene valor más que dentro de los límites temporales de la existencia" [17].

Hay que poner el acento en la conciencia, pero sin romper la unidad, de forma que vengan a encontrarse el subjetivismo y el objetivismo en el campo de la conciencia. En este aspecto podríamos llamar la tesis de Heidegger aproximadamente un pansubjetivismo y la otra que mencionamos hace un momento un panobjetivismo. He aquí un texto luminoso y muy característico de la tesis heideggeriana: "Si el término *sujeto* sólo hubiese de designar la existencia humana concebida ontológicamente —cuyo ser se funda en la temporalidad (en el sentido de *duración real*)— entonces podríamos convenir en que el mundo es subjetivo. Pero habría que convenir igualmente en que esa subjetividad del mundo en cuanto incluida en el tiempo (real) que se transciende perpetuamente, sería más objetiva que cualquier objetividad posible" [18].

Entre estas dos tesis extremas antagónicas cabría intercalar la teoría de Jaspers, cuya orientación podrá apreciarse por las fórmulas siguientes: "Al rebasar lo que me pertenece me siento tanto más ligado con el *otro* cuanto que el fondo de mi conciencia se apropia

---

14 *Ser y tiempo*, págs. 200-212.
15 *Ibid.*, pág. 365.
16 *Ibid.*, pág. 147.
17 *Ibid.*, pág. 226.
18 *Ibid.*, pág. 366.

el hecho de que yo estoy *allí*"[19], es decir, en el punto de contacto de la síntesis sujeto-objeto. "Cuanto más profundamente me sumerjo tanto más solidario me siento con lo que en un principio me resultaba extraño"[20]. "La naturaleza brinda su fondo más íntimo en nuestro más íntimo fondo"[21].

Volviendo a Heidegger, veamos en primer lugar su conexión con la fenomenología.

El punto de partida y los cuadros son idénticos, pero el contenido es muy diferente del de Husserl. Éste cometió la equivocación de limitarse a describir las esencias y en insistir tanto en la conciencia intencional y en el puro yo, dejando al margen la existencia. Según Heidegger, lo que más debe ocupar nuestra atención es la existencia en cuanto tal, o como él dice, "el ser de la existencia". La cuestión fundamental de la filosofía es la cuestión *¿qué es el ser?* Pero ¿de dónde partir para solucionarla? El punto de partida más seguro es la existencia que tenemos más próxima, que es la existencia humana, cuya característica especial es que su esencia coincide con su existencia, lo cual no ocurre en los seres inferiores, cuya existencia sólo se termina y completa en la nuestra.

Así toda la filosofía se reduce a una ontología encuadrada en los métodos fenomenológicos, que toma el ser de la humanidad como su punto de partida y de constante referencia.

Basta hablar de fenomenología para saber que no se trata de antropología, ni de biología ni de psicología en el sentido corriente de estas palabras. Estas ciencias suponen ya resuelto el problema filosófico, y aquí se trata de resolverlo. También se descarta la teología como ciencia, pues ésta estudia las relaciones del hombre con Dios, y aquí se estudia al hombre en sí mismo, en su existencia propia.

Esto supuesto, podemos presentar así lo esencial de la doctrina de Heidegger. El punto de partida de la filosofía no es el *cogito* en el sentido en que lo entendió Descartes. En lugar de *cogito, ergo sum*, en que se disocia el pensamiento y el ser con peligro de ani-

---

19 *Filosofía*, II, pág. 122.
20 *Ibid.*, III, pág. 94.
21 *Ibid.*, pág. 180.

quilar a éste, hay que decir: *sum cogitans:* estoy en el mundo, estoy en el ser, en actitud de pensamiento frente a él.

Aquí no hay desdoblamiento, sino que se supera la esfera del objeto y del sujeto tal como lo entienden lo mismo el idealismo que el realismo vulgar. El ser no está presente en un sujeto ni entre unos objetos. Es más objetivo que cualquier objeto real o posible y más subjetivo que cualquier sujeto (como ocurría con las ideas de Platón); pero en él no se oponen esos dos caracteres, pues se encuentra por encima de ellos. En otras palabras, la realidad *existencial* está por encima de la intelectual, que se desgrana en conceptos; es una comunión entre la conciencia y el mundo; es el *hombre en el mundo.* La realidad exterior es como la atmósfera en que respira la conciencia y que reconoce como algo familiar e inseparable. Expresa nuestra incorporación en lo que nos desborda, nuestra incardinación en la tierra nutricia del ser.

Ni la visión corporal ni la inteligencia conceptual nos revelan esta interioridad, esta comunión en el ser. Esto es obra de la verdadera metafísica y mejor aún de ciertas disposiciones afectivas. Es lo que ocurre con las palabras y los sonidos con relación a sus elementos, en los que vienen a desaparecer. En la relación existencial entre la conciencia y el mundo, la primera se ahonda y el segundo se *espesa;* el ser humano no sólo hace acto de presencia, sino que se difunde e irradia; su presencia adquiere el carácter de una toma de posesión, de una vida común e indefinidamente fecunda.

Acabo de hablar de disposiciones afectivas. Precisamente opina Heidegger que el reflujo hacia el pensamiento a expensas del ser es un fariseísmo que busca contentarse a sí mismo, lo cual es un síntoma de una franca decadencia espiritual. Es un estado de pecado. El ser auténtico se siente auténticamente ligado al mundo y no se pregunta cómo podrá encontrarse con él. Sabe que él es ontológico por sí mismo. Así que cuando dicen que no se demuestra la existencia del mundo exterior, "en realidad no es que las demostraciones sean insuficientes sino que se subestima la realidad del ser" [22]. El no sentir uno su vinculación con el mundo es señal de que no vive su propio ser con la suficiente profundidad. Se es demasiado exigente y poco

[22] *Ser y tiempo,* pág. 205.

acogedor. Se dice: *pienso,* y se hunde uno en su pensamiento sin caer en la cuenta de que ese "pienso" es una abertura esencialmente y que por tanto no debe uno hundirse en él. El "pienso" piensa algo, y ese algo es el mundo.

Ya se ve el esfuerzo por conciliar el objetivismo y el subjetivismo existencial, y eso corriéndolos a los dos hacia sus extremos, que suele ser la mejor manera de armonizarlos. Heidegger es objetivista, pero quiere distinguirse también del realismo en el sentido en que él lo entiende. La característica del realismo, según él, está en el hecho de establecer la relación entre el yo y el mundo como una relación entre dos datos independientes, dejando abierto el problema de su encuentro o unión, un problema insoluble, porque su misma posición es absurda. Pero sabemos que el realismo tomista es muy diferente. Su primer dato es el ser, y éste se nos da en el mismo pensamiento, con lo cual no hay nada que unir ni hace falta demostrar la existencia.

En todo caso Heidegger afirma la unión íntima entre el mundo y el yo. La idea de oponerlos para ponerlos luego en relación pertenece al "se", ese sujeto impersonal e inconsciente de sí mismo que lo desarticula todo y despliega en el plano de la *presentación* lo que en sí mismo es síntesis. El "ser en el mundo" es un hecho existencial: es el mismo yo.

Ese "se" que viene a introducirse aquí desempeña un gran papel en el pensamiento de nuestro autor. Es una personalidad aparente que asume a cada momento el puesto de verdaderas personalidades. Se dice muy pronto: "pienso, luego soy"; pero si Descartes hubiese reflexionado hubiera visto que muchas veces cuando pienso no soy yo, sino el *otro,* que existe en mí [23]. Por ejemplo, ¿no resultan como intercambiables los lectores de periódicos? Éstos llegan a formar esa masa anónima que se expresa por el "se" impersonal, en que cada uno es otro y nadie es él mismo. Entonces el ser humano está en todas partes sin encontrarse en ninguna. Entonces reina el olvido de sí, y la facilidad y la distracción de la persona, o el "divertissement" de Pascal [25]. Desde ese momento se acabó la originalidad, el secreto,

23 *Op. cit.,* pág. 46.
24 *Ibid.,* págs. 126-127.
25 *Ibid.,* pág. 172.

lo excepcional, la especialidad, la decisión, la responsabilidad y las posibilidades personales. La nivelación degrada y oscurece todas las estructuras del ser, al dar a entender que son ya un hecho y que pertenecen al dominio público. Así se aniquilan todos los valores auténticos de la vida.

Heidegger toma esta observación como punto de partida de toda una elucubración. La hace extensiva a la historia, que a su juicio constituye una forma de *divertissement,* de disolución y de alienación del yo. Se interesa uno por las épocas antiguas y por los pueblos extraños olvidando preocuparse por su *tiempo propio,* esa preocupación profunda que constituye la misma existencia.

Es verdad que en la enfermedad puede estar el remedio. "De esa manera se camufla *existencialmente* el auténtico ser personal, se asfixia y degenera. Pero *fenoménicamente* eso puede provocar un descubrimiento." ¿Qué descubrimiento es ese? El del "yo" que se había parapetado bajo el "se". En efecto, la fuga del yo ante sí mismo termina en angustia. El dominio del "se" es el dominio de la desesperación. "El hecho de encontrarse así en el mundo en una comunión aparentemente tranquila y confiada es un modo de malestar del ser humano y no al revés." "El escalofrío de la angustia recorre constantemente la espina dorsal del ser humano" [27]. Pero al adquirir conciencia de esta angustia, se rehace.

Es claro que Heidegger tomó esta idea de Kierkegaard, pero le dio otro sentido. El filósofo danés veía en la angustia un caso de psicología religiosa, mientras que el pensador alemán la vincula a un hecho ontológico, al tiempo que mide y limita la existencia y a la nada correspondiente a ese límite. Pues Heidegger identifica el ser con la duración, lo mismo que Bergson. "El ser es el tiempo", decía; una concreción del tiempo.

Con esto el hombre desarrolla un sentimiento de culpabilidad, no por su mala conducta, propiamente hablando, sino por una especie de culpabilidad ontológica, en que se acusa el carácter deficiente de su naturaleza y consiguientemente el ser mismo de la existencia. Esta existencia, limitada cualitativamente por el pecado de naturaleza y

26 *Ser y tiempo,* pág. 189.

27 *¿Qué es metafísica?,* pág. 23.

temporalmente por la muerte permanente integrada en esa naturaleza, es esencialmente *finitud*, abyección y humillación. El hombre es un ser en cierta manera artificial, que no acaba de llegar a su propia altura como ser. Sólo se realiza a sí mismo cuando pasa del "se" al "yo"; entonces forman para él un único *instante* ligado a la eternidad el pasado que asume como propio, el presente que vive y acepta conscientemente y el futuro que prevé.

Así recoge el instante de Kierkegaard. Ambos distinguen ese instante preñado de eternidad del hoy fugaz de la conciencia dispersa y alienada de sí misma. Ambos son igualmente individualistas: Kierkegaard con su mismo matiz psicológico y Heidegger con sus mismos rasgos metafísicos. Esto significa para el pensador alemán que el ser humano se preocupa esencialmente por sí y huele el peligro en todo lo que es, piensa y hace. Y eso es lo que él entiende por ser uno una persona [28]. Sólo que esa preocupación de la persona no se refiere a ella misma como *dato*, sino como *posible*. Es el hecho de "un ser que es para sí mismo un porvenir" [29]. Así empalma con la más alta universalidad al mismo tiempo que con la más íntima individualidad. Abre perspectivas sobre las más ricas posibilidades, las que esperan al otro lado de la muerte. Es el paso entre lo inauténtico y lo auténtico, entre la nada y el todo.

Puede verse cómo se entrecruzan en estas especulaciones una cantidad de influencias diversas, entre las cuales las cristianas no son las menos representativas. Es muy cierto que el autor quiere emanciparse de la teología [30]; pero la teología y la religión son dos cosas distintas. El mismo Heidegger declaró que entroncaba con la antropología agustiniana, es decir, heleno-cristiana, al tener en cuenta los fundamentos de la ontología de Aristóteles. En términos generales su filosofía sobre la verdad coincide con la de los escolásticos. Se pone en un plan predominantemente moral; pero introduciendo también claramente elementos religiosos, al ejemplo de Kierkegaard, Pascal y Agustín. Sea lo que sea, se percibe claramente un fondo teológico sobre sus cuadros morales. Su ontología del tiempo finito en sí

28 Cfr. *Ser y tiempo*, pág. 41.
29 *Ibid.*, pág. 42.
30 *Ibid.*, págs. 229-230.

mismo, pero infinito por transcenderse perpetuamente, termina forzosamente en un Absoluto como el del cristianismo, gracias al cual puede colmarse el "abismo", cuyo sentimiento crea la *angustia* humana y la *desesperación* congénita.

IV. NICOLAI HARTMANN

Dentro de la corriente fenomenológica debemos encuadrar a Nicolai Hartmann, jefe de la escuela de Marburgo, aunque conservó siempre gran independencia. Su obra *Principios de una metafísica del conocimiento,* publicada en 1921, representa un esfuerzo notable por conectar el problema crítico con una verdadera ontología, una operación que realizaba imperfectamente el análisis fenomenológico, por carecer de una superación "transinteligible" y "metalógica", de la que no puede prescindir una filosofía integral.

También es mérito de Hartmann el haber empalmado normalmente la moral con la ontología, a pesar de Kant y de todos los grupos afines, y haber unificado así la ciencia, dislocada irremediablemente por el principio kantiano.

A juicio de nuestro pensador, la fenomenología se traiciona a sí misma al descuidar en la descripción del fenómeno del conocimiento lo que desborda con mucho su aspecto lógico y psicológico, que son sus vinculaciones metafísicas inmediatas, su carácter de relación actual entre un sujeto y un objeto transcendentes entre sí y la inclusión de esa relación en un cuadro metalógico, único que puede proporcionar una interpretación satisfactoria de lo concreto. Así se desplazan las tendencias de la fenomenología anterior hacia un idealismo lógico bastante peligroso.

Aquí no se trata de una posición preconcebida, pues deriva lógicamente de lo que Husserl llamó *reducción fenomenológica,* bien manejada. Precisamente el error ordinario consiste en anticipar sus conclusiones antes de haber terminado la libre exploración de los hechos tal como se presentan, al margen de todo prejuicio, a saber, como un sistema de antinomias resultantes de ciertas comprobaciones que se imponen a todos y que son las siguientes.

Conocer es referirse a algo distinto de sí, y así salir de sí en cierto modo. Pero al mismo tiempo y sin perjuicio de esta alienación de sí, conocer es además quedarse o volver en sí para adquirir conciencia de su adquisición o conquista.

En segundo lugar esa toma de conciencia de algo exterior que verifica el sujeto tiene evidentemente el carácter de una determinación de este sujeto por el objeto, una determinación que sólo opera en un sentido, y que no es recíproca, y sólo puede consistir en una *representación* del objeto.

Además, todo conocimiento, aparte de lo que capta y que constituye propiamente su objeto, apunta a un más allá que todavía no conoce, y que por lo mismo no es un *obiectum*, sino un *obiiciendum* o *transobiectum*, que origina una tensión que se amortigua y renueva en cada etapa del conocimiento.

Finalmente, de ahí nace lo que nuestro autor llama el "sentimiento del problema", es decir, la conciencia de la inadecuación inevitable entre nuestro conocimiento y la realidad, y de nuestra situación ante una materia de conocimiento racionalmente inagotable, de forma que el centro de la relación sujeto-objeto ha de buscarse más allá de esos dos términos, y no en el sujeto, como pretende el idealismo, ni en el objeto, como quieren el empirismo, el materialismo y el positivismo [31].

Dije antes que estas comprobaciones revelaban ciertas antinomias o *aporías*, que era necesario comprobar bien antes de resolverlas, o mejor dicho —pues las verdaderas antinomias no tienen solución— antes de encontrar entre sus elementos un equilibrio que apacigüe la mente y satisfaga a la ciencia.

La primera antinomia consiste en la simultánea inmanencia y transcendencia del objeto: transcendente en sí mismo, y precisamente como objeto, e inmanente, por la conciencia que se tiene de él. Esta es la que el autor llama "antinomia de la conciencia". La segunda es la "antinomia del objeto", consistente en que algo exterior tiene el poder de determinar a algo interior, y una realidad exterior a una conciencia que la transciende.

---

31 *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, págs. 36-48.

Y luego ¿qué significa esa carrera en pelo hacia el objeto, que hay que estar reemprendiendo constantemente y que en lo mismo que percibe conserva el sentimiento de lo inasequible? Ese es el problema del ser, ante el cual resulta inadecuado el conocimiento, el cual sin embargo lo capta de alguna manera en ese mismo conocimiento que no acaba de captarlo.

Y después, dado que "sabemos que no sabemos", ¿cómo se explica ese elemento positivo, ese impulso progresivo que supone una nueva relación con lo transinteligible que acabamos de mencionar?

Finalmente, ¿no hay círculo vicioso en el hecho de fundar así la teoría del conocimiento sobre la ontología para llegar luego a la ontología por la puerta del conocimiento?

Se sabe que la mayoría de los sistemas filosóficos sacrificaron alguno de los términos de estas antinomias o sólo los equilibraron de una manera imperfecta. Hartmann intenta a su vez la aventura. En su afán de no disolver el sujeto en el objeto o viceversa, o de fundir los dos en una identidad monística, no ve más solución que adoptar una ontología del conocimiento que respete por igual al sujeto y al objeto, que los empalme orgánicamente a base de que los dos encarnan un mismo *ser* y de que la relación sujeto-objeto es inmanente a ese ser independiente.

Con esto cree haberse emancipado de todas las teorías anteriores, incluso la escolástica, como él mismo dice. Pero, aunque acaso le sobre razón por lo que se refiere a algunas de esas teorías, convendrá el lector, si es que nos ha seguido, en que se equivoca plenamente por lo que hace a la exposición del príncipe de los escolásticos, Tomás de Aquino. Cierto que el Aquinate no se preocupa por coleccionar antinomias ni aporías para darse luego el gusto de aplastarlas, sino que va derecho al grano. ¿Pero no es cierto que las dificultades de un problema constituyen parte de su planteamiento? Al resolver el problema, se superan las dificultades y se solucionan las antinomias en la medida en que pueden tener solución. Tomás sabe tan bien como Hartmann que no la tiene del todo y también en ese punto coinciden.

Podría pensarse que el empleo del método fenomenológico traza una línea divisoria entre los dos pensadores. Pero precisamente Hartmann no sigue muy fielmente ese método. Desde el principio se

pone a sistematizar tanto como a describir, cosa que está terminantemente prohibida en la fenomenología husserliana. Es más, sus mismas aporías están construidas y sistematizadas bastante artificialmente, pensando resolverlas con la sistematización inversa. Por ese lado, pues, no hay ninguna divergencia. Al contrario, creo que Tomás está más cerca de la fenomenología bien entendida que el mismo Hartmann, pues su concepción de la "especie" representativa del objeto es más parecida a la *intencionalidad* fenomenológica que la *ratio* mediante la cual enlaza Hartmann el sujeto con el objeto en el interior de la irracionalidad que los domina.

Sea de esto lo que fuere, las tesis de Hartmann son muy interesantes en sí mismas y están sembradas de profundas observaciones. Su concepción del irracional superior, que él llama el *transinteligible* es una de las más importantes de la ontología clásica, que él logró aislar felizmente de las tesis apriorísticas, según las cuales cualquier realidad podría convertirse en objeto adecuado de nuestro conocimiento, entrar en nuestras *categorías* y dejarse construir mentalmente igual que lo está en la realidad en sí misma.

La filosofía de Hartmann es correctamente espiritualista, objetivista moderada y de un moralismo muy consecuente.

V. MAX SCHELER

La obra de Max Scheler quedó incompleta por razón de su repentina y prematura muerte, y es a la vez un reflejo de la filosofía alemana contemporánea y de la filosofía francesa. Un enamorado de Pascal y a través de él de Agustín y entusiasta de H. Bergson, preconizó la intuición y el "corazón", aunque interpretándolos a su manera.

Ya su primera obra lleva un título significativo: *Fenomenología de los sentimientos simpáticos* (1913). La segunda, que es la principal y que publicó entre 1913 y 1916, se titula: *El formalismo en la moral y la ética material de los valores,* un título esencialmente alemán, pero revelador de toda una doctrina. Finalmente, en 1921 apareció su magna obra: *De lo eterno en el hombre,* que es una filosofía de la religión.

Durante quince años de una actividad prodigiosa multiplicó las publicaciones de actualidad y de fondo. Naturalmente no podemos seguirle en sus idas y venidas; pero sí debemos caracterizar brevemente su posición con respecto a nuestro tema.

Fiel al punto de partida fenomenológico se apartó desde el principio de lo que le pareció un intelectualismo excesivo, ajeno a la exacta apreciación de los valores humanos. Hay *intuiciones esenciales* que implican un *sentido* intelectual directo; pero también las hay que no lo implican y que sin embargo son actos intencionales precisos, que connotan no *nociones* sino *valores*, como el amor de su madre para un niño sin uso de razón.

Es un prejuicio griego, defendido por toda una pléyade de pensadores modernos, el identificar la esencia extratemporal con lo inteligible, lo racional y lo lógico. Ciertas cualidades, como el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo noble y lo vil, lo agradable y lo desagradable, etc., son evidentemente esencias puras y, sin embargo, no están ligadas directamente a ningún significado racional. Se las experimenta antes de racionalizarlas; en sí mismas son *alógicas*; derivan del "corazón"; por expresarnos en términos fenomenológicos, demuestran una *intencionalidad emocional*.

Juzgar así es resucitar un grave error de Kant, que pretendió relegar al dominio de lo sensible, o como él decía, de la fisiología, todo lo que no es pensamiento y razón en sí mismo, con lo que excluyó del campo de la moral el sentimiento, el amor y los mismos instintos más espirituales. Ya antes de él se había reconocido claramente el carácter intencional de estos valores; pero Descartes, Spinoza, Leibniz, etc., los consideraban como ideas oscuras que venían a esclarecerse en la inteligencia. Este era un error distinto, pero error, al fin y al cabo.

De hecho, dice Max Scheler, estos valores a la vez que son inaccesibles a la inteligencia, están dotados, igual que el contenido de ésta, de una intencionalidad propia y original. En eso los que vieron claro no fueron los cartesianos ni Kant, sino Agustín y Pascal, que acertaron a describir el "orden del corazón" y la "lógica del corazón" de una manera genial.

A estas primeras afirmaciones, añade Max Scheler una nueva, y es que sobre ese sentimiento de los valores aislados se superpone un

sentimiento especial de un orden más elevado, que es el de su valor relativo y el de su jerarquía. El acto en que se manifiesta ese sentimiento lo llama el autor acto de *preferencia,* así como al contrario lo llama *acto de repugnancia.* Para graduar los tres órdenes de Pascal necesitamos una norma, pero no una norma racional; "no se demuestra por razón que necesitamos que nos quieran. Eso es ridículo". Tampoco se trata de una elección; aquí no tiene nada que hacer la voluntad; es una impresión pasiva, como la de ver al abrir los ojos.

Por encima de esta segunda zona se eleva una tercera aún más alta, que es la región en la que reina el amor y su contrario el odio. El amor tiene la prioridad sobre los juicios de valor o de preferencia precedentes. No depende él de ellos sino que es él el que los inspira y el que determina y amplía su radio de acción. Cuando se ama se juzgan mejor las cualidades del objeto amado, y se descubren otras que no se percibirían sin el amor.

Max Scheler no quiere que se confundan los *valores* con los *bienes,* y elogia a Kant por haber independizado la moral de estos últimos, pero le censura por haber eliminado con ello toda consideración de los valores positivos y *materiales.* Aquí se aprecia el sentido del título de la obra que cité antes: *El formalismo en la moral y la ética material de los valores.* El formalismo es un error. La moral necesita un punto de partida y de apoyo positivos, y por tanto una *materia;* pero esa materia no necesita estar constituida por *bienes* que hay que salvar; puede estarlo por *valores* que hay que custodiar. Ese es el procedimiento para establecer una moral correcta. La última palabra de esa moral ha de pronunciarla el amor, que es el que determina y gradúa los valores, como acabamos de indicar.

Esta es la enseñanza esencial que Max Scheler dice haber aprendido de Agustín, en lo cual no está del todo equivocado; pero, con todo, se engaña doblemente: primero porque atribuye a su autor favorito un desprecio por los *bienes,* ciertamente ajeno a su pensamiento, y segundo porque lo contrapone a Tomás, siendo así que éste aboga por los derechos del amor tanto como su gran émulo. Ninguno de estos dos pensadores concebían el bien y el amor en la relación que imagina el filósofo alemán. El que el amor sea el primero no le dispensa de tener su objeto, y ese objeto es un bien, en primer lugar el bien

divino, y después los bienes que participan de Él en la medida en que participan. Es verdad desde ciertos puntos de vista que a veces encontramos bueno lo que amamos, pero hablando absolutamente, lo mismo para Agustín que para Tomás, amamos lo que es bueno.

Puede estar seguro Max Scheler de que cuanto dijo Agustín sobre el amor está integrado sustancialmente en la síntesis tomista. La única diferencia consiste en la presentación y en los cuadros. Tomás tiende a racionalizarlo todo, a lo griego, pero lo hace sin el menor racionalismo. Una cosa es la doctrina y otra la forma de expresarla. Sólo puede equivocarse en esto la incompetencia. Pero hay que decir que por lo que se refiere a Tomás es fácil la incompetencia y por lo mismo frecuente.

Max Scheler se equivoca al oponer la "moral de obligación" tal como se encuentra en Tomás, a la "moral del amor" pretendidamente agustiniana. Agustín afirma la obligación moral, tanto como Tomás así como Tomás aboga por el amor tanto como Agustín. Lo que ambos rechazan es una obligación puramente formal, vaporosa, sin positividad ni unidad vital, tal como la entiende el autor del *imperativo categórico*. Y los dos afirman en común, por una parte, el reino del bien en el universo de Dios y el llamamiento hecho al hombre a que tienda a ese bien, en lo cual consiste la misma obligación —una obligación objetiva, como se ve, y no puramente legalista y formal—, y por otra parte, la supremacía del amor creador con relación al reino de Dios, o a la Ciudad de Dios, por emplear la expresión de Agustín, y en retorno, la primacía del amor creado con relación a las disposiciones virtuosas que ajustan al hombre con el plan creador.

Todo esto constituye el mismo fondo de la *Suma* como el fondo de Agustín. Y todo lo que hay de verdad en Max Scheler es un feliz reflejo, aunque parcialmente inconsciente de sus fuentes.

Max Scheler hizo una acertada distinción al separar los valores de los bienes, en el sentido de que el valor encarnado en un bien particular es independiente de ese bien en cuanto realizado o realizable. De aquí se sigue que la moral no puede tener por norma inmediata realizar determinados bienes sino salvar ciertos valores aunque sea con pérdida de determinados bienes que el hombre moral podría salvar, pero a los que renuncia. Pero ¿qué significa eso? Sencillamente que

los bienes particulares que se proponen a la acción sólo encarnan la noción de bien de manera imperfecta, que por lo mismo no puede erigirse en regla. Esa noción de bien o *ratio boni* es la que encarna aquí el valor. Éste constituye *el* bien frente a *los* bienes; por consiguiente, no se puede deducir de aquí el carácter *irracional* y *emocional* de la idea de valor considerada en sí misma.

Lo cierto es que en la complejidad de los hechos morales muchas veces es más competente el instinto que la razón raciocinante, como ya lo reconocieron los griegos al confiar la última decisión "a la determinación de los sabios". Por otra parte, los valores representados por las máximas morales de carácter general o universal son más apreciables que los valores encarnados en ciertos bienes particulares, por importantes que sean. Eso significa el precepto de San Pablo: "No se puede hacer el mal para obtener un bien". Pero tampoco esto tiene nada de irracional ni de emocional en sí mismo. Se trata sencillamente de valores relativos.

Se ha acusado a Max Scheler de antivoluntarismo por haber afirmado que la voluntad por sí misma carece totalmente de *intencionalidad* y que todo el contenido de sus aspiraciones tiene que recibirlo de la intencionalidad emocional o intelectual. En este punto es suficientemente conocida la tesis tomista para saber que está a favor de Max Scheler y no de sus críticos. De aquí no se sigue que el pensador tenga motivo para adoptar pura y simplemente la tesis de Sócrates, según la cual el hombre de bien es el que ve claro y el pecador el que se equivoca. Sócrates se olvidó de distinguir entre ver claro cuando se trata de un juicio teórico y ver claro tratándose de un acto concreto de elección que determina la conducta. Pero ese olvido no altera la doctrina general de que la voluntad *siempre* se determina por una intervención extraña, y siempre está *informada* por una facultad cognoscitiva, sin cuya luz quedaría paralizada. La forma de hablar de Scheler de que el querer es un acto que "encadena o que libra de las cadenas" [32] responde exactamente a la concepción de Tomás que define la voluntad como un factor de *ejercicio*, reservando a la facultad cognoscitiva toda clase de *especificación*, incluso la del ejercicio. Sólo así se salva la unidad humana y se evita la "reifi-

32 *Erkenntnis und Arbeit*, pág. 457.

cación" de las facultades, tan frecuente como perjudicial en filosofía.

Otra doctrina característica de Max Scheler en que se separa de Husserl para acercarse a Heidegger y Kierkegaard, es su individualismo en materia de valores morales. No quiere que se gobierne la vida moral por máximas exclusivamente universales. Esto lo considera como un racionalismo inhumano. Existen valores estrictamente individuales. Frente a un mismo caso podrán adoptar una conducta diferente dos personas distintas por la sencilla razón de que el caso en cuestión, que se supone es el mismo, resulta diferente por la misma diversidad de personas, situación y circunstancias. En otras palabras, la norma general nunca puede determinar del todo el acto particular; queda, pues, margen para una conducta estrictamente individual. Se sabe que este criterio es esencial al tomismo.

Esto no quiere decir que nos rindamos a la arbitrariedad; pues, como nota Scheler, los mismos valores más característicamente individuales siguen como los demás una ley jerárquica que es universal. Los mismos valores individuales tienen su "axiología" [33].

Scheler llega a una comprobación muy importante en que está de acuerdo con Nietzsche, a saber, que es absolutamente vana la pretensión de Kant de deducir de su imperativo categórico y en general del *deber-ser*, valores morales positivos. Por ese camino sólo se pueden sacar preceptos negativos. Kant invirtió el orden de los conceptos al pretender deducir valores morales positivos de un imperativo exclusivamente formal. El alcance de un imperativo categórico y hasta de un *deber-ser* ideal se basa en valores previamente reconocidos y no al revés. En este aspecto casi todos los pensadores han hecho causa común contra Kant.

Por lo que respecta a la jerarquía de valores, Scheler establece la clasificación siguiente: ocupan el grado ínfimo lo *agradable y desagradable*, que corresponde a la vida afectiva sensible. Inmediatamente encima está el orden de los *valores vitales*, que no representan ya un fenómeno puramente sensible, sino una apreciación objetiva, como sano y malsano, progresión vital y regresión, juventud y vejez, etc.

---

[33] *El formalismo en la moral*, pág. 79.

Sigue la categoría de los valores espirituales que pueden exigirnos el sacrificio de los precedentes, como la verdad, la belleza, el derecho, la cultura, etc. Corona el cuadro la categoría de lo sagrado y lo profano, cuya particularidad está en que todos los demás dependen de ellos; pues estos valores se refieren a actos que afectan a unidades personales y no abstractas, y por encima de ellas a Dios, que es la personalidad suprema, que justifica por eso mismo todos los valores inferiores, lo mismo si se refieren a personas que a cosas. "Todos los valores posibles se fundan sobre el valor de un espíritu infinito y personal y sobre el mundo de valores que se presentan a él. Son posibles los actos que afectan a valores absolutos únicamente en el caso de que se realicen en contacto con lo divino y por decirlo así en Dios" [34].

Huelga decir la coincidencia de esta doctrina con la cristiana. Se opone directamente al laicismo derivado del Renacimiento y tan frecuente en el mundo contemporáneo. Si no existen valores independientes de los valores supremos, que son esencialmente religiosos, se deduce que en el fondo todo es religioso; que está condenado lo profano en cuanto tal, que está englobado en lo que Jesús llamó el *mundo*, por el cual dijo que no oraba, y que para restituir el valor a ese mundo que es profano *ex objecto*, hay que convertirlo en sagrado *ex fine*, es decir, engranarlo en el fin último de la vida humana, que es religioso.

El pluralismo de los valores que en cada categoría concede un valor absoluto a los valores de ese orden sin referencia a los órdenes superiores es esencialmente anticristiano, y directamente contrario a la concepción del reino de Dios. En ésta todo se vincula a lo supremo. En vano se dirá con algunos críticos que el pluralismo no quita nada a la religión, antes le añade valores nuevos. Sí le quita una inmensa parte de sus dominios, que son suyos por ser de Dios, y que sólo podrían dejarlo de ser el día que su Dios dejara de ser la fuente, la ley y el fin último de las cosas, es decir, el día en que Dios dejara de ser Dios.

En el punto de la humanidad Max Scheler se aparta de Bergson, con quien tan buenas migas suele hacer. Pero no le convence la

---

34 *El formalismo moral*, págs. 94, 108.

integración de la vida humana en el *élan vital*. Scheler concibe las relaciones humanas no a base de una unidad ontológica, sino como unidad de orden, siguiendo en esto la tradición cristiana. Y es que, como vimos, para él lo espiritual no está incluido en lo vital, sino que lo domina; y la esfera espiritual supone la comunión de personas, su enlace afectivo, pero no su identidad fundamental en un principio común, excepto en el principio divino, que por ser transcendente no altera ninguna diferencia.

En el problema del conocimiento adopta una actitud resueltamente objetivista. El problema del conocimiento mutuo y de la comunicación de los yo humanos lo resuelve con su noción de la *intuición emocional* directa, que pone en contacto los diferentes yo en su propia originalidad.

Dice Scheler: cuando se quiere convencer uno de la humanidad de un ser percibido por analogía consigo mismo o por una creencia sentimental que se proyecta fuera de sí, se sobreentiende que el acceso a sí mismo es primitivo y más fácil que el acceso al *otro*. Ahora bien, semejante postulado es dudosísimo. Por otra parte, se supone que al otro lo percibimos sólo como cuerpo, de forma que hay que deducir después que es viviente y pensante. Pero tampoco esto es cierto.

En su trabajo especial titulado: *Ídolos del conocimiento de sí mismo*, se alza contra el prejuicio moderno que atribuye una evidencia mayor a la percepción interior de sí mismo que a la percepción del mundo exterior. "Cada cual dista muchísimo más de sí mismo", dijo Nietzsche, y la prueba está en el mayor número de errores que se cometen en la observación de sí mismo, la cual resulta la más laboriosa de todas.

Más aún, en la misma percepción interior la realidad de los otros yo precede a la realidad del propio yo... El "tú" y el "nosotros" son más evidentes que el "yo" y que el mundo exterior. Scheler aduce como señal el que los niños reconocen a sus padres antes de estar en condiciones de distinguir los colores y de deducir por ellos la identidad de los seres.

Dentro de la misma línea objetivista se aparta Scheler de Husserl y de su reserva en el problema de la realidad como opuesta a las esencias. Husserl parece exigir para reconocer la realidad que ésta

se presente al conocimiento con el mismo carácter desinteresado que el conocimiento de las esencias. Pero no es así. La realidad como tal dice relación a la voluntad, como lo reconoció Maine de Biran, pues se ofrece a la percepción no como una pura representación, sino como una resistencia. La voluntad anuncia la realidad de lo que le ofrece resistencia.

Aquí hay, pues, dos escollos que evitar: el de atribuir carácter práctico a todo conocimiento, aun filosófico, como hace el pragmatismo, y el de no ver en la percepción de la realidad más que pura contemplación, como en la contemplación de las esencias, según pretende el idealismo, particularmente el de Husserl. El pragmatismo tiene razón en su oposición a Husserl y éste en su oposición a aquél. Es decir, que éste trata las realidades como esencias y aquél las esencias como realidades.

Sobre el modo como percibimos la realidad, Scheler, siguiendo las indicaciones de Bergson, anticipadas por Boutroux, niega la subjetividad de las cualidades sensibles, y afirma la percepción de la totalidad antes de la sensación particular, ya que ésta sólo representa elementos de análisis.

Ampliando esta observación llega a la siguiente clasificación de los diversos órdenes de realidad en cuanto al conocimiento que podemos adquirir de ellos: 1.º el Absoluto o Dios, considerado como realidad fundamental que tiene bajo su dependencia todos los fenómenos y presenta una resistencia invencible a la acción; 2.º la realidad de los otros yo; 3.º la realidad del propio yo; 4.º la realidad del mundo exterior viviente; 5.º la realidad de la naturaleza muerta.

De acuerdo con su doctrina general, Scheler propugna un solidarismo de carácter religioso. Todo valor moral depende en nosotros de nuestras relaciones con los demás y con Dios y a través de ellos e indirectamente con todas las realidades del universo que sólo valen por las personas y para ellas.

Por otra parte, lo que se dice de las personas individuales vale igualmente para los grupos o reuniones de personas. También estos grupos son solidarios en sus diferentes niveles hasta llegar a la Personalidad suprema que lo aglutina todo.

A decir verdad, varía mucho el modo de solidaridad de los diversos grupos. La más alta y perfecta solidaridad la realizan la nación

y la Iglesia. Ambas son personalidades complejas con una unidad supraconsciente orientada hacia una finalidad común y que impone una responsabilidad que afecta a cada uno de sus miembros para con cada uno de los demás y para con todos en general. La diferencia entre ambas sociedades consiste en que el fin de la nación es sólo de orden *espiritual,* mientras que el de la Iglesia es *sagrado.* De aquí se sigue que la sociedad humana integral exige la colaboración de grupos localizados y especializados según los diversos aspectos de la vida humana, y que, al contrario, la sociedad religiosa es esencialmente una, supranacional e inmanente a cada nación.

Scheler conecta formalmente estas concepciones con el cristianismo, pues expresan su enseñanza dogmática o tradicional en materia social. Scheler hace profesión de lo que él llama *socialismo* o sociologismo *cristiano,* repudiando a la vez el individualismo y el colectivismo y basándolo todo en Dios, que corona el edificio del personalismo jerárquico, cuyo tipo individual es el *santo* y el tipo social la *Iglesia.*

CAPÍTULO XVIII

RENOVACIÓN TOMISTA Y SU PORVENIR

I. COMIENZOS Y TENDENCIAS

Vimos que el tomismo, aunque languideciendo, seguía aún vivo en el siglo XVII, mientras se consumaba la revolución cartesiana y abría una nueva era cuyas características y progresos hemos tenido que estudiar ampliamente.

Durante el siglo XVIII siguió vegetando el mismo tomismo, arrastrando una vida mísera a merced de los manuales *ad mentem*, que lo que menos tienen precisamente es el espíritu que preconizan. Sólo produce amalgamas indigestas, eclécticas, sin ningún principio de selección, cuyo prototipo es lo que se llama la *Filosofía de Lyon* [1].

LOS PRÓDROMOS DE LA RENOVACIÓN

El primer escrito de verdadero mérito que intentó reanudar la tradición tomista inyectándole muchos elementos extraños fue la *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes (1846). En ella se revela una inteligencia prócer, abierta a todas las corrientes del espíritu contemporáneo, que supo enfocar desde la altura, y no en plan de pedagogo cerrado, las grandes tesis tomistas.

---

1 *Institutiones philosophiae*, auctore Valla, 5 vols., 1783.

Los trabajos del cardenal González (1831-1895) marcan una etapa ulterior, acaso menos brillante, pero más garantizada. A él se debe la fundación de la revista *Ciencia Cristiana* (1873), que constituyó un acontecimiento importante. Su *Historia de la filosofía,* aparecida en 1879, contiene una exposición y una acertada aplicación del tomismo en materia crítica. Todo esto ocurría en España.

En Alemania Joseph Kleutgen (1811-1883) y varios otros, entre los que se cuentan Clemens (1815-1862), Albert Stoeckl (1823-1895) y C. Gutberlet (1837-1928) expusieron las tesis de Tomás con celo y generalmente con suficiente fidelidad.

En Italia el P. Taparelli de Azeglio, rector de la universidad gregoriana, introdujo en ella el tomismo, preparando así sin duda, aunque de lejos, la iniciativa de León XIII, que figuraba entonces entre sus discípulos bajo el nombre de Joaquin Pecci. El P. Curci, director de la *Civiltà Cattolica,* fundada en 1849, y sus dos colaboradores, el P. Taparelli, ya citado, y el P. Liberatore, lucharon las mismas batallas, aunque siguiendo a veces tendencias diferentes. Las *Institutiones philosophicae* del P. Liberatore no carecen de méritos apreciables, lo mismo que su *Compuesto humano,* aparecido en 1862.

La *Philosophia christiana* de Gaetano Sanseverino (1862) marca un paso más. No es oro puro, pero el espíritu es excelente y el trabajo concienzudo. Ya cité a Salvatore Talamo, autor del *Aristotelismo della scolastica* (Nápoles, 1873), secretario ejecutivo de la Academia romana, y al P. Cornoldi, director de la Academia de Santo Tomás en Bolonia.

LA ENCÍCLICA "AETERNI PATRIS"

Coronando estos tanteos, Joaquín Pecci, convertido en León XIII, deseando abrir caminos para difundir y estimular más el estudio profundo del tomismo, publicó su célebre encíclica (1879), de la que arrancó verdaderamente la renovación que hasta entonces sólo se había esbozado.

El papa traza un amplio cuadro de las diversas funciones de la filosofía, de sus derechos y deberes y de su historia en el cristianismo: en el centro de esa historia, como el diamante que la valoriza, coloca la obra de Tomás de Aquino, en cuyo elogio se extiende a lo largo

de páginas elocuentes y precisas. Luego deduce una consecuencia práctica: un llamamiento caluroso y apremiante en favor de esta filosofía, que está dispuesta a remediar los males intelectuales de la época moderna y a labrar el porvenir.

Esto produjo un efecto inmediato, aunque no siempre respondiese plenamente a las exigencias del programa, cosa por lo demás comprensible. Es más fácil programar que realizar. Faltaba personal. El cardenal Zigliara era un buen lógico, pero carecía de cultura moderna, y su autoridad no estaba a la altura de su cometido. Se siente el retraso en la ciencia y en la cultura profana, y en vez de reemprender por las alturas su propio camino, se siente la tentación de correr como los niños detrás de los soldados que pasan. En realidad, nos quedamos en la cuneta; sólo se producen algunos intentos tímidos de concordismo y a veces de penoso confusionismo.

Dadas estas condiciones, en un principio el movimiento se hizo sentir sólo entre los miembros del clero secular y regular. Los laicos lo desconocieron casi por completo. Los centros oficiales adoptan una actitud de desdén y continúan encerrándose en el estudio de las filosofías antiguas y postcartesianas, como si el Occidente hubiese dejado de pensar entre Plotino y Descartes. Aún se nota esta disposición de espíritu acá y allá, pero esporádicamente. En el mundo de los filósofos y hasta en el público el tomismo ha reconquistado su derecho de ciudadanía, no sólo como materia de estudio histórico, lo cual ya suponía un progreso, sino como una doctrina de vida. Aunque Brunschvicg le era totalmente opuesto, reconocía en ella "una de las piezas esenciales en el cuadro de las ideas contemporáneas" [2].

Los principales artífices de este resultado gozan aún de vida o está tan fresca su memoria que resulta muy delicado trazar su cuadro de honor. Sólo mencionaré las instituciones y los órganos; al mismo tiempo que intentaré caracterizar las diversas tendencias. Las obras se encontrarán en la bibliografía de mi *Saint Thomas* [3].

---

2 *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* tomo II, pág. 529.

3 *La philosophie de S. Thomas d'Aquin,* edición revisada y aumentada, 2 vols. en 8.º edit. Fernand Aubier, 1940.

EL ARSENAL TOMISTA

Las instituciones docentes, existentes ya en tiempo de León XIII, naturalmente habían de responder a su llamamiento en la medida de sus recursos. Otras aparecieron como fruto de su iniciativa.

En la misma Roma infundieron el nuevo espíritu en la enseñanza filosófica la Universidad gregoriana, la Minerva y el Angelicum (1908). En Lovaina, por voluntad expresa de León XIII, se confió una cátedra de filosofía tomista al futuro cardenal Mercier, cátedra que se convirtió algo más tarde en toda una facultad de filosofía, activa y brillante.

En Francia los institutos católicos rivalizan en amoldarse a la nueva corriente, creando facultades de filosofía y desarrollando en ellas los estudios tomistas. El mismo esfuerzo realiza la universidad de Friburgo de Suiza (1891). Y lo mismo las de Washington, Milán (1920) y Nimega (1925).

Al margen de los centros docentes propiamente dichos se crean sociedades de florecimiento desigual, como la Academia de Santo Tomás de Aquino en Roma ya mencionada, fundada por León XIII; la Sociedad filosófica de Lovaina (1894); la Asociación católico-filosófica americana (1926); la Sociedad tomista de París (1923), y la Sociedad de Aquinas de Londres (1930).

He aquí los órganos principales que transmitieron la doctrina y manifestaron la actividad de los grupos tomistas: *Revue Néoscolastique, Lovaina* (1894); *Revue Thomiste,* Friburgo-París, 1893; *Divus Thomas,* Piacenza, 1879; *Jahrbuch für Phil. u. sepk. Theologie,* Viena, 1887; *Rivista di filosofia neoscolastica,* Milán; *Revue des. sc. phil. et théol.,* París, 1907; *Ciencia tomista,* Salamanca; *Bulletin thomiste,* París, 1924; *Angelicum,* Roma, 1924; *The New scholasticism,* Washington, 1927; *Filosoficka Revue,* Praga, 1930; *The Thomist,* Washington, 1939.

A estas publicaciones de aparición regular o periódicas propiamente dichas, conviene añadir las colecciones científicas, como la *Biblioteca tomista,* 1921 y sigs. en 22 volúmenes; la *Biblioteca de tomistas españoles,* 1925 y sigs. en 12 volúmenes; los *Estudios de filosofía medieval,* 1920 y sigs. en 25 volúmenes.

Aparte de la edición magna en curso de publición, llamada "Leonida", por ser de inspiración y dotación de León XIII, se han publicado y siguen publicándose cada día numerosas ediciones parciales, que demuestran la difusión que han alcanzado los estudios directos de la obra de Santo Tomás. Así, por ejemplo, la traducción comentada de la *Somme théologique,* impulsada por la *Revue des jeunes;* y la nueva edición de los *Commentaires sur les Sentences,* de que se ha hecho cargo el R. P. Moos.

Otro hecho significativo es la cantidad de traducciones que se hacen a muchas lenguas de los trabajos realizados en cada país.

TENDENCIAS DIVERSAS Y PROGRAMAS SELECTIVOS

Las tendencias manifestadas en estos diversos ambientes y publicaciones pueden reducirse a tres: fidelidad literal con muy poco esfuerzo progresivo; desarrollo por extensión o yuxtaposición, en el que la investigación se centra en ciertos aspectos marginales fecundizantes, tomados de las ciencias positivas principalmente; y por último, un afán de desarrollo interno, por asimilación, con el propósito de refundir la doctrina tal como podría hacerlo hoy día el mismo Tomás.

Huelga decir que voto a favor de la última tendencia, como ya he indicado tantas veces. Se habla de *philosophia perennis,* y me gusta el apelativo. Pero creo que no existe ninguna filosofía eterna en sus formas, por más que pueda producirse un fijismo en su orientación multiforme. En otras palabras, no hay una filosofía *en sí,* sin dinamismo interno y sin el constante impulso de desarrollo y de su consiguiente metamórfosis. Si siempre queda materia para profundizar, aclarar, y para seguir ahondando indefinidamente, es porque "los principios de las cosas están escondidos en un secreto impenetrable", y hacia esos arcanos eternamente huidizos se marchará siempre sin llegar jamás. Una filosofía verdadera sólo puede encontrar límites a su derecha o a su izquierda, puntos extremos de sus posibles oscilaciones pendulares. ¿No tiene esto un fundamento teológico en el hecho de que el tomismo está reconocido como la filosofía de la misma Iglesia? No podemos pensar que la filosofía de la Iglesia se haya realizado en toda su perfección y plenitud en ninguna época

de su historia. Debe conmensurarse con todo el transcurso de los tiempos, por más que exista desde el siglo XIII un primer desarrollo sintético, que puede considerarse como su germen inmortal.

Una vez admitido este punto de vista audaz, cabe preguntarse si puede aplicarse mediante avances lentos y por equipos dispersos, como los que hemos mencionado anteriormente. Pudiera ser, a pesar de todo. Poco a poco hila la vieja el copo. A base de talentos normales y de trabajos concienzudos coordinados gradualmente, puede esperarse un rejuvenecimiento que responda a la idea de un verdadero *augmentum,* y no a estirones ni por adiciones puramente accidentales. Sin embargo, a mi juicio, sería de desear una especie de revolución. Mediante un viraje brusco podría constituirse un tomismo, idéntico en lo sustancial al antiguo, pero nuevo en todas las direcciones de su desarrollo; y esa renovación podría pensarla con mucha más profundidad un solo genio que todo un equipo. Si en tiempo de Alberto Magno no se hubiese presentado un Tomás en el grupo de Colonia ¿en qué hubiera parado el esfuerzo por refundir la filosofía? Nadie lo sabe. Gracias a la intervención de un cerebro privilegiado cristalizó como cristaliza una formación arborescente al echar un cristal en una saturación de su especie.

Creo firmemente que la gran desgracia de la historia del tomismo estuvo en sortear perezosamente o eliminar dogmáticamente las crisis renovadoras de que no le faltaron ocasiones en el transcurso de estos siete siglos. Hubiese necesitado una crisis de humanismo en el tiempo del Renacimiento, una crisis de reforma cuando Lutero, una crisis galilea, una crisis cartesiana, una crisis pascaliana, una crisis hegeliana, una crisis comtista, y hoy día una crisis bergsoniana. En ninguna de estas ocasiones se encontraron los tomistas en el debido estado de atención, de vibración, de captación, de comprensión y de crítica juiciosa. Pero no por esto hemos perdido la partida. Tenemos por delante el porvenir para operar esa *immutatio in radice,* cuya fórmula nos compete despejar.

Esto sería de un efecto incalculable. Pues el lector que nos haya seguido en nuestros estudios anteriores, habrá comprobado que el choque entre los sistemas depende menos de sus diferencias reales que de la falta de profundizamiento de su propia doctrina en lo que tiene de verdad. Explorando a fondo esa verdad latente en cada sistema

vendrá a confluir con el sistema opuesto para rectificarlo a la vez que se completa él mismo. En realidad, todos los grandes sistemas filosóficos sólo difieren entre sí y sólo se separan de la verdad integral por no ser fieles a sí mismos. Si cada uno explotase sus propios filones en todas direcciones acabaría por encontrar lo que en los otros es el punto de partida: y entonces brillaría la verdad en todo su esplendor.

Con más razón debemos pensar así tratándose de una síntesis ya lograda y de las diversas formas que va adoptando a lo largo de los siglos, cada una de las cuales es a la síntesis ideal lo que cada color del prisma es al color blanco. Al analizar todas las condiciones de la verdad no sólo hay que eliminar lo falso sino lo inadecuado, que se debe transformar sin pérdida ninguna sustancial.

Por eso no hay que tener miedo de parecer que enfrentamos el sistema consigo mismo, es decir, que vamos más allá de lo que nos ofrece a primera vista y de lo que deduciríamos, aunque fuera válidamente, en nuestra primera investigación. Porque, como lo notaba agudamente Leibniz, "cuando la razón destruye una tesis construye la contraria; y cuando parece que destruye simultáneamente las dos tesis opuestas, entonces es cuando nos promete algún hallazgo profundo, supuesto que la sigamos hasta donde nos quiera llevar" [4].

Es sabido que los adelantos en matemáticas, física y cosmología no se realizaron por el simple desarrollo ni por una extensión lineal de los principios que les sirvieron de punto de partida; sino por una revisión de esos principios, por la crítica de su validez y el estudio a fondo de su verdadero significado, gracias al cual pueden trazarse sus límites. Así ocurre y debe ocurrir en filosofía, máxime en la filosofía tomista. Materia, forma, causa eficiente, causa final, sustancia, cualidad, cuantidad, relación, duración, y aun la misma realidad: no basta barajar todos estos conceptos como si fuesen unos naipes para jugar una partida a base de una discreta combinación de sus figuras. Hay que revisarlos, profundizarlos, al contacto con las nuevas doctrinas y los hechos más recientes, y ¿quién sabe si no habrá que prescindir de ellos momentáneamente para volverlos a encontrar en un plano superior del pensamiento?

---

[4] *Discours de métaphysique,* LXXX.

Puede ser que Descartes haya contribuido más a aclarar la noción de la forma sustancial con negarla que algunos escolásticos manteniéndola con tozudez sin preocuparse por abrirla a las perspectivas que suscita siempre una crítica genial por extremosa y demoledora que pueda parecer. Un *no* vigorosamente motivado puede arrojar más luz a favor del *sí* que el mismo *sí;* porque en un sistema viviente nunca puede ser el *sí* del porvenir una simple reedición del *sí* del pasado, sino una refundición, una explosión afortunada, un *avatar* en el sentido hindú de este término.

En este aspecto no puede propiamente pronosticarse el porvenir de una doctrina, ni se lo puede describir más que a medida que va realizándose. Aun tratándose de algo necesario su desarrollo concreto puede ser contingente. Ocurre como en la teoría bergsoniana de la evolución, en la que hay y tiene que haber creación continua, so pena de que se pare la vida, se mecanice y degenere en materia, que en este caso es "la letra que mata" así como "el espíritu vivifica".

Por amor al tomismo hago votos porque surjan uno o varios revolucionarios que sacudan desde sus raíces el viejo tronco y le hagan producir de sus profundidades formas nuevas. Bien se merece el tomismo ese arranque de violencia y fidelidad. Sabrá resistir todos los golpes como el árbol gigante el golpe del hacha que lo poda para hacerlo más fecundo. En esas nuevas formas podremos descubrir nuevas luces que nos enseñen a interpretar mejor las antiguas. A su luz Tomás aparecerá más grande y Alberto más audaz. ¿No es cierto que a la luz del Nuevo Testamento se alumbra la gloria del Antiguo y que Abraham adquiere ante Jesús a través del tiempo todo su relieve de gran patriarca?

También hemos de tener presente que siempre hay elementos esencialmente provisionales lo mismo en la investigación filosófica que en la ciencia experimental. "Nuestras ciencias sólo se parecen a la naturaleza como esas historias abreviadas y simplificadas para uso de los ignorantes" [5]. Lo mismo le ocurre a la filosofía, a pesar de sus apariencias de rigor y de algo definitivo. El ser desborda siempre infinitamente las descripciones que podemos trazar de él. Nuestras fór-

[5] Louis de Launay, *L'Église et la science.*

mulas sólo delinean la superficie. Creemos encerrarlo en una red de la que no podrá escapar jamás, pero así como no podemos apresar el océano en una malla así tampoco podemos captar la verdad integral con nuestros conceptos.

Los conceptos y el lenguaje conceptual apenas si son más aptos para expresar las verdades filosóficas que para describir un paisaje o un trozo musical. La diferencia de ambos casos salta a la vista; el parecido es más oculto, pero existe. Siempre mediará una distancia infinita. Lo cual equivale a decir que siempre queda abierto ante el espíritu, aunque se encuentre en posesión del sistema más verdadero del mundo, un margen infinito de investigación. Y equivale también a decir que cuando un sistema que se admite como verdadero lleva siete siglos de existencia, no puede presentarse en su indumentaria antigua sin exponerse a provocar la hilaridad, la curiosidad vana o un fanatismo peligroso. No se concibe un tomismo moderno simplemente reeditado, y al revés, se concibe perfectamente un tomismo que no reconocería a primera vista el mismo Tomás en persona, igual que un padre no reconocería indudablemente a su hijo de cincuenta años, si no lo hubiese vuelto a ver desde que mamaba. Y, sin embargo, es la misma persona hasta lo más profundo de su ser, *usque ad materiam primam,* podríamos decir, hasta la más íntima constitución de sus células.

Si se reflexiona sobre el caso de los organismos vivos se comprenderá lo que pudiera sorprendernos a primera vista cuando nos dicen que si Tomás resucitase y volviese a comenzar su vida intelectual no firmaría ninguno de sus artículos tal como están. Los presentaría todos sobre un nuevo plano, es decir, con profundas modificaciones aunque con idéntica sustancia. Piensa Brunschvicg que Tomás y Alberto el Grande no serían los últimos después de Descartes que se apresurarían a reconocer el error que cometieron al danzar al compás de Aristóteles. Se equivoca; pero desde luego serían los primeros en utilizar el inmenso movimiento postcartesiano y ampliar así su doctrina. Existe la perennidad de lo esencial, como existe la caducidad perpetua de sus encarnaciones, que nunca llegan a agotar la riqueza del ser que late en el fondo de cada problema. El discípulo infiel desvía o corrompe el brote germinal; los pensadores siguientes se dedican a repetir como papagayos y desprestigian la obra original;

en cambio, el discípulo reflexivo, como un pensador libre aferrado a ciertos principios eternos, hace desarrollarse el germen al contacto de los nuevos elementos a una luz nueva. Convierte el huevo en crisálida, la crisálida en mariposa, pero el ser es siempre el mismo.

A mi juicio, el tomismo sólo puede tener porvenir a condición de aceptar la inquietud. La certeza le ha causado mucho daño. Demasiados de sus adictos creyeron poseer la plenitud de la verdad, que nunca podemos alcanzar. La filosofía, que es amor a la sabiduría, ha consistido para muchos de ellos en el amor de un sistema cerrado o de un hombre, cuando ese hombre era precisamente el pensador más impersonal y más abierto del mundo.

O el tomismo renaciente renuncia a ese espíritu de estancamiento o su pretendido renacimiento no será más que los últimos estertores del moribundo, al menos ante los círculos filosóficos propiamente dichos, ya que no en los escolasticados y seminarios.

"Existe un parentesco estrecho entre la satisfacción y la muerte", dijo G. Marcel [6]. Esto resulta tanto más cierto cuanto que a diferencia de los sistemas puramente racionalistas, que podrían considerarse como cerrados una vez concluidos, el tomismo da margen a la contingencia en lo real y a la amplitud en las ideas. No cree en las ideas innatas ni en una racionalidad en cierto modo independiente, como Malebranche y Descartes. Lo espera todo de la experiencia y por tanto debe desarrollarse sincrónicamente con ella. Su misma naturaleza le veda tener coto vedado ni cerrado. Tratarlo como sistema cerrado sería traicionarlo y a la larga anularlo.

Esto no es decir que nos vamos a pasar la eternidad descubriendo a Aristóteles ni bautizándolo con Tomás. Eso está ya hecho. La vida debe continuar. Querer aferrarnos al tomismo histórico, o mejor resucitarlo, para curar los males contemporáneos es tan descabellado e imposible como querer curar los males del maquinismo trasladándose al estado del mundo antes de las máquinas. En el sentido de la duración sólo puede escapar uno hacia adelante; porque la duración es irreversible y lo eterno, cuya conservación queremos garantizar, nos espera lo mismo adelante que atrás y más aún adelante que atrás, por tratarse de un estado más evolucionado.

---

6 *Être et avoir*, pág. 317.

René Quinton decía paradójicamente: "Los sistemas tienen sólo un precio: son el cuadro simplificado de la ignorancia de una época". En ese sentido toda época es ignorante. Por tanto, todo sistema como tal, es decir, como una estructura rígida, cerrada, es un testimonio de ignorancia relativa que el porvenir habrá de ir curando etapa a etapa. Pero a un enfermo no se le cura matándole; por lo mismo no hay que destruir el tomismo a título de renovarlo; y eso es lo que se intenta cuando se lo adultera con alianzas engañosas, con concesiones imprudentes y con concordismos desacertados. Así es como muchas veces se infiltraron peligrosamente en el tomismo el cartesianismo racionalista, el kantianismo crítico y el idealismo. Pero si hay que tener cuidado con no matar la doctrina, es preciso de todo punto renovarla a fondo, pues la vida es creación y sólo se puede conservar a base de recrearla constantemente.

Hoy son legión los panegiristas de Tomás; los hay convincentes y bien informados. Hay otros, sin duda los más, a los que Tomás podría dirigir aquella queja de desilusión de Nietzsche: "Tendí la oreja para percibir el eco, y no recibí más que alabanzas". Todo ese rumor de admiración ignorante es como tender una niebla en torno al pensador. Más vale colaborar con él y trabajar, que es decir recomenzar, porque en cada instante recomienza la vida. Acuden espíritus jóvenes con el alma abierta a la rica cosecha de estos tiempos, con curiosidad y aplicación constantemente renovadas, con una fidelidad ganosa de progreso y una audacia frenada por la prudencia: ellos sabrán construir el nuevo tomismo, a falta de un gran genio filosófico.

II. CONDICIONES DE RENOVACIÓN

PROGRESO EN AUTONOMÍA

Ha llegado el momento de precisar un poco las aspiraciones que no hemos hecho más que sugerir en las observaciones precedentes.

Desde las primeras páginas de esta obra proclamé la voluntad de autonomía que hay que conceder a la filosofía con relación a cualquier otra disciplina y a cualquier creencia religiosa. Añadí que aun-

que lo mismo Tomás que sus continuadores afirmaron categóricamente el derecho a esa autonomía, prácticamente no se la ha ejercido con la amplitud que hubiera sido de desear. Casi todos los filósofos tomistas fueron teólogos. Y aunque estas dos ramas del saber no se excluyen naturalmente, existe el peligro de confundir los métodos, junto con la constante tentación de buscar en los dogmas o en los datos de otras disciplinas ajenas las bases de ciertas conclusiones filosóficas.

No me cansaré de repetir que el honor y el interés de la cristiandad exigen se constituya y desarrolle ampliamente una filosofía autónoma de verdad, que arranque de principios puramente racionales, que emplee métodos racionales y que someta sus conclusiones al veredicto de la razón.

No es que yo considere que este procedimiento sea en sí mismo el ideal. Todo cristiano anhela ver un mundo bautizado. Es verdad que, aunque lo estuviese totalmente, aún debiéramos mantener la autonomía de la filosofía, porque es una verdad y un derecho; pero en la práctica podría llegarse legítimamente a englobar toda la doctrina en una sabiduría única, en que la filosofía conservaría su papel de auxiliar en vez de reivindicar sus derechos de independencia. Pero la situación real es muy diferente, y por eso pedimos que la misma Iglesia, por su propio honor y por mil ventajas de orden apologético y práctico, tenga una filosofía perfectamente definida que presentar ante las demás, tan autónoma como ellas y tan celosa de su autonomía como pronta a probar su realidad.

Con esto no quiero decir que el filósofo tomista, suponiendo que es creyente, que bien puede no serlo, debe ignorar el dogma ni simular que lo ignora en sus disquisiciones. Ya vimos que la consecuencia no fluye [8]. Puede uno buscar luz en el dogma a ciencia y conciencia y luego razonar y concluir como filósofo, proponiendo verdades de valor universal, sin que nadie tenga que pediros cuenta del origen ni fuente de vuestros conocimientos. Así se ha venido haciendo inconscientemente a todo lo largo de la historia; esta misma obra es testigo en gran parte de esa infiltración incesante de la reve-

[7] Cfr. tomo I, págs. 25 y sigs.

[8] Cfr. tomo I, págs. 32-33.

lación cristiana en la filosofía racional. Kant no fue menos filósofo por haber concebido su imperativo categórico bajo la inspiración inconsciente de su puritanismo alemán, ni dejará de serlo ningún creyente por deducir conscientemente y aun apasionadamente de su fe realmente vivida ciertas concepciones filosóficas, que siempre guardan parentesco con la fe por su afinidad con el misterio.

Cuando Tomás aseguraba que había aprendido más a los pies del Crucifijo que en los libros, no creo que distinguía entre filosofía y teología. Él se sumergía en el piélago del ser, que para él tenía por nombre Dios, y allí, en la misma fuente manantial de todo ser podía beber claridades sobre todas las cosas, hasta sobre *barbara* y *baralipton,* que tampoco pueden excluirse de la categoría de seres.

En todo caso siempre hay que mantener la autonomía de la filosofía y la independencia del filósofo en cuanto tal y acrecentarla con el desarrollo del pensamiento y los avances de la experiencia. El nuevo tomismo hará bien en tenerlo en cuenta. Así deberá terminar de explorar las zonas de la doctrina que quedaron sin dilucidar por mantener una dependencia excesiva. En moral, por ejemplo, queda mucho por hacer en este aspecto. Se ha pretendido que en esto la moral es diferente de la metafísica y de la cosmología y que no puede ser autónoma dentro del cristianismo. Creo que ésta es una tesis errónea, particularmente por lo que se refiere al tomismo. Tomás definió la finalidad humana con plena independencia del dogma: y en moral la finalidad lo preside todo. En esto le bastó seguir a Aristóteles, que trazó con gran precisión todo el esquema de la ética. El carácter sobrenatural del cristianismo comunica un valor superior a todos los términos y sobre todo facilita al sujeto moral la consecución de sus objetivos. Pero esto rebasa ya el cometido del filósofo.

También la cuestión de la vida eterna, que es tan filosófica como teológica, nos proporciona una bonita tarea. A ella destinaba Tomás los últimos toques de la *Suma.* Sin duda hubiera depurado un poco sus tesis de las puerilidades inherentes a la mentalidad de la época. Así al menos debiéramos hacer nosotros al reanudar esta parte de su obra: lo que él hubiese añadido o lo que queda por añadir se presenta como un nuevo hito en el tomismo del porvenir.

Ya indiqué a su tiempo la existencia de otras lagunas más particulares. No hay por qué referirlas de nuevo. Aquí pretendo enfocar desde un punto de vista general el quehacer futuro del tomismo.

RENUNCIA AL LOGICISMO

Ya dije que una de las causas de la decadencia escolástica fue el abuso de la lógica donde o no tenía nada que hacer o no bastaba por sí sola. Se quiso forjar la ciencia con instrumentos metafísicos y así degeneró la ciencia en puro verbalismo. En la misma metafísica se descuidaron cada vez más las intuiciones primeras y el alimento sólido para masticar insulsamente el chicle de la dialéctica. En ambos casos, pero particularmente en el primero, se menospreciaban gravemente las condiciones del conocimiento.

Proyectar sobre las zonas incógnitas de la naturaleza ciertas formas intelectuales obtenidas por abstracción basada a su vez en fenómenos superficialmente observados puede resultar muy despistante. La naturaleza no es tan simple. No todas las relaciones de las cosas se reducen a la inclusión o exclusión lógica, ni a la incompatibilidad e implicación. La armonía real de los fenómenos y sobre todo la vida del alma y de Dios son cosas muy distintas. Y precisamente en estos dos campos es donde hizo mayores estragos el método abstractivo. Con ello no ganó nada ni la psicología ni la teodicea. Vimos triunfar en toda la línea el antropomorfismo de las facultades y de los atributos divinos, precisamente porque se sustituía el sentido de lo concreto y del misterio por el logicismo.

Hoy hay que volver a explorar lo individual, lo infinito inmanente a lo finito, lo incognoscible en el transfondo de lo conocido, lo concreto y el misterio: por lo menos más explícitamente y con menos fugas silogísticas. Hay que desconfiar de ciertas nociones, que por legítimas que sean desde un punto de vista utilitario y social, acaso sólo expresan un aspecto de la realidad de interés secundario para la ciencia. Con la matemática del infinito, con las geometrías no euclidianas, con la mecánica relativista y la cuántica parece que hay bastante para desconcertar los esquemas conceptuales, que constituyen el único recurso de la escolástica, cuando se trata de analizar

los fenómenos reales. Parece como si las mismas *cosas*, ya que no el ser, hubieran experimentado un corrimiento que las distancia de las entidades que manejaba la lógica y las acerca al campo matemático en sus nuevas formas. Aquí se impone una readaptación.

CULTIVO DE LAS MATEMÁTICAS

La reforma por la que abogo habrá de tener gran amplitud de perspectivas, aparte de renunciar a esos erorres de método. El logicismo escolástico procede de Aristóteles; y a él se suma un biologismo exagerado en el terreno de los métodos físicos. Ya indiqué que en esto Aristóteles estaba retrasado con respecto a Platón. En este campo tiene perfecta aplicación la idea de medición que Platón quiso hacer extensiva a todas las disciplinas filosóficas. No cabe duda de que la *métrica* platónica, tal como se la presentaba, apenas se prestaba más que a ciertas combinaciones simbólicas, muchas veces arbitrarias, y que Aristóteles desdeñó con razón. No es precisamente un descubrimiento luminoso el que hace el *Timeo* de que el alma es un círculo. Pero acaso se equivocó el Estagirita cuando ya en su tiempo, tan próximo a los descubrimientos de Euclides, de Teodoro de Cirene y de Eudoxo, desdeñó tan superiormente un método que estaba llamado a triunfar en toda la línea veinte siglos más tarde en las manos de Galileo, Descartes, Leibniz y así en crescendo hasta nuestros días. Los escolásticos, sucesores de Aristóteles, acentuaron aún más esta aberración. Hay que desandar lo andado y asignar a la cuantidad el lugar que se le ha negado en la práctica, ya que no en teoría. Una puesta al día en este terreno conquistaría al tomismo renovado nuevos títulos de gloria.

FOMENTO DE LAS CIENCIAS POSITIVAS

Lo mismo y más he de decir sobre el fomento de las ciencias naturales y en general de todas las ciencias positivas. Hay que mantenerse en contacto estrecho con estas ciencias, cuyo avance parece tiende a borrar los límites entre la filosofía y la investigación expe-

rimental. En realidad ¿no podríamos decir *a priori* que toda línea divisoria entre cualesquiera ramos del saber es esencialmente artificial? En el fondo no existen especialidades científicas, y si alguien las mantiene es que no va al fondo de las cosas, de ninguna cosa. Dijo Tomás: "No puede formarse ningún juicio perfecto sobre ninguna cosa sino después de conocer cuanto se refiere a ella" (Iª Pars, q. 84, art. 8).

Si hubiera de sobrevivir alguna especialidad, habría de ser la metafísica, cuyo objeto es el ser en cuanto tal y por consiguiente en cuanto uno. Sería, pues, un contrasentido que la metafísica y en general la filosofía se aislasen de la ciencia, que no puede constituirse ni adquirir valor más que manteniendo su conexión con la filosofía primera.

También es cierto que el pánico y la inercia de los escolásticos en el momento en que cobraban su gran impulso las ciencias positivas, perjudicaron enormemente a la doctrina tradicional. Ya es tiempo de rehacerse. La cosa está por hacer.

Algunos se excusan sobre este punto diciendo que las ciencias positivas no suministran directamente criterios filosóficos, y es cierto. Es dudoso que se haya concebido ningún gran sistema sino a base de una interpretación genial de los datos conocidos. Eso es posible porque esa experiencia común, que para los demás se reduce a ciertos datos vulgares, para el filósofo adquiere un sentido superior: él la eleva a un nivel transcendente, la somete a un tratamiento apropiado y luego saca sus conclusiones. Cuando Sócrates hablando sobre la belleza menciona la coraza o la chabola se eleva a unas regiones tan altas como el admirador del Partenón o de la Venus de Arles. En filosofía lo vulgar es lo que se mira de una manera vulgar. Equipado con sus intuiciones, con sus certezas axiomáticas aplicadas a hechos sencillos y con la crítica que los consagra, el filósofo puede sentirse a la altura de su trabajo, y entonces sus experiencias pertenecerán al mismo orden intelectual porque las ha elevado previamente a esa categoría.

Pero esto no disminuye en nada la importancia y aun la necesidad de cultivar las ciencias positivas en filosofía. Es cierto que los hechos científicos sólo representan para el filósofo la materia; su objeto concreto, o formal como se dice en la escuela, es diferente. Pero ¿no

sabemos que la materia reacciona sobre la forma y le impone sus condiciones? El alma no se altera en sí misma por efecto de una buena o mala digestión o respiración; pero ¿no se modifican sus manifestaciones, sus funciones, y todo el comportamiento del ser viviente? Lo mismo se diga de las intuiciones primeras y de las tesis fundamentales de los sistemas filosóficos. Consideradas en sí mismas son inmutables e independientes del hecho propiamente científico; pero no por ello dependen menos de éste en su estructuración interna, en su configuración ideológica, en su imaginería conceptual, en sus articulaciones con la realidad, tal como la presentan en un momento dado las adquisiciones de la ciencia y de la experiencia.

Gracias a la información científica y a sus constantes descubrimientos, los mismos problemas filosóficos, sobre todo los que se relacionan con la filosofía de la naturaleza, incluido el estudio de la vida, se plantean en términos diferentes por lo que respecta al bagaje de hechos, de conceptos y de asociaciones mentales que suscitan. Serán diferentes sin dejar de ser los mismos, igual que el huevo y el pollito, el niño y el hombre.

Como dijo W. James: "No hace falta tragarse todo el océano para saber que está salado; basta con un sorbo" [9]. Eso en cuanto a la fecundidad filosófica de los simples hechos. Pero ¿y lo que supone el ofrecer a las grandes ideologías un material concreto, científicamente elaborado, rico en conceptualidad, capaz de llenar unos cuadros que permanecen bastante vacíos en su estado abstracto y de rellenar con carne su esqueleto?

Además, el filósofo que se impone como misión sistematizar en un plano superior los datos que constituyen el objeto de la ciencia, determinar sus límites y distinguir sus formas ¿cómo puede prescindir de su conocimiento? "Soy el capitán: tengo que seguirlos": esta broma resulta aquí muy seria.

Añádase a esto que así se ejerce una misión de control, mientras que ese ambiente de realidad garantiza al trabajo filosófico una base que se puede considerar indispensable. El mismo Tomás asegura que no se puede filosofar perdiendo el contacto con los hechos naturales tal como nos los revelan los sentidos (*Summa Theologica,* Iª Pars,

9 Carta a H. Bergson.

q. 84, art. 8). Ahora bien, la ciencia positiva en el fondo no es más que la prolongación de la percepción bajo los auspicios de la inteligencia y los instrumentos de medición, y el descubrimiento de los engranajes más secretos y de la más profunda intimidad de los seres. Hay que asociar, pues, el hecho científico junto con la percepción sensible al trabajo filosófico aplicado a los mismos objetos.

La diferencia está en que los hechos científicos implican ya una teoría, y en que éstas cambian. Pierre Duhem tuvo razón al advertirnos que a los ojos del filósofo no tienen los mismos derechos la experiencia propiamente dicha y las teorías que la interpretan [9 bis]. Pero en primer lugar la experiencia y la teoría marchan siempre de la mano; no se las puede estudiar por separado ni distinguir lo que pertenece a una de ellas sin haber penetrado hasta el fondo de la otra. Además, esos mismos cambios y relativismo de las teorías encierran su lección que es interesante no perder. Sin contar con que la misma percepción sensible contiene cierta dosis de interpretación que es preciso tenga en cuenta el filósofo.

En otras palabras: la ciencia es la expresión concreta de las concepciones abstractas de la filosofía y la única que toca los hechos: ¿cómo podría ser extraña a una legislación que tiene como materia los hechos? La filosofía no es una generalización de las teorías científicas tomadas en bloque; tiene su trabajo propio de elaboración y nada sería tan lamentable como la confusión o mescolanza más o menos impura de la filosofía con la ciencia. Pero abogo por la unión tan fecunda como necesaria de ambas disciplinas, como la que existe entre lo temporal y lo espiritual, entre la Iglesia y el Estado, entre el alma y el cuerpo. Se dice que los resultados de la filosofía deben cubrir exactamente las comprobaciones de la ciencia, y encontrar en ellas su confirmación al mismo tiempo que cierto control. De forma que si bien la filosofía no parte necesaria ni siquiera ordinariamente de la ciencia, tiene que desembocar en ella. ¿No sería éste un inmenso beneficio para el pensamiento integral, que es el objeto final de todas las disciplinas particulares? Al facilitarnos las ciencias cada vez más el dominio de la naturaleza, gracias al conocimiento de sus íntimos resortes, nos proporcionan también una visión más profunda

---

[9 bis] *La teoría física*, 2.ª ed., págs. 442-444.

de ella, supuesto que la abordemos no con espíritu utilitario sino filosófico.

En vano se objetaría que esto sólo vale para las ramas de la filosofía que confinan con la ciencia, como la cosmología o la física. Es sabido que para el tomista el objeto propio del entendimiento humano, y por consiguiente de la filosofía en su conjunto, es la naturaleza sensible, y que sólo llega a los objetos transcendentes a través de esa naturaleza sensible, como causa y por comparación analógica con ella [10]. Para el tomista la misma teodicea se reduce a la metafísica general, cuyo radio de especulación es totalmente la naturaleza sensible. Así, pues, la filosofía no asienta su laboratorio tan lejos de los hechos sensibles y de los trabajos relacionados con ellos; los ha montado más allá de ellos, pero en el sentido de su profundidad.

¡Resulta tan peligrosa la pura especulación sobre los pretendidos hechos simples! Porque ¿dónde están esos hechos simples? ¡Es tan fácil equivocarse al designarlos! Y si sólo se parte de ellos, ¿qué confianza puede inspirar un método que prescinde de todo control experimental y que se aleja cada vez más de los hechos? Y al fin ¡qué raquitismo! Y ¡qué discontinuidad tan inadmisible en los conocimientos!

Hay que desconfiar de una filosofía de "sentido común" sin una crítica inteligente y documentada; no se crea que con ver rodar una bola se tienen todos los elementos precisos para montar toda la filosofía del movimiento. Esta pretensión es en definitiva profundamente perniciosa, aunque pueda tener cierto viso de verdad por la razón que apunté más arriba. De hecho ella es la que paralizó por tanto tiempo nuestra admirable doctrina tomista. La metafísica que se atiene a las experiencias infantiles como materia y como punto de partida, está condenada a ser también una metafísica infantil. Eso no quita que pueda ser genial; pero conservará un fondo de infantilismo, del que sus mismos defensores no se darán siquiera cuenta, pero que no se le escapará al buen olfato del público, aunque éste no acierte a localizar su causa.

La metafísica ha de estar en contacto con la ciencia, recibiendo sus radiaciones, aunque siempre por encima de ella. Sin la cosmo-

10 Cfr. Santo Tomás, *In Metaphysicam,* Prooemium.

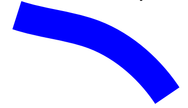
logía física, sin la psicología positiva y sin la sociología, sin la crítica positiva del conocimiento y de las ciencias no podrá prosperar ninguna de las ramas de nuestra filosofía, que se secarán en el olvido y en el abandono.

EJEMPLO DEL HILEMORFISMO

Fijémonos en la teoría de la materia y de la forma, esa concepción genial que constituye a mi juicio la esencia misma del sistema tomista. Podemos llegar a ella partiendo de la ciencia, considerando que en el análisis de la sustancia material la ciencia tiende cada vez más a eliminar lo mismo el continuo que el discontinuo como igualmente irreales —o digamos extraempíricos— y a refugiarse en el cálculo, es decir, a superar el fenómeno atacándolo en su interior, lo cual induce a admitir y a reconocer como bien fundada la idealidad de la sustancia hilemorfa, de la que no son más que manifestaciones la extensión y el número concreto. Ya señaló Pierre Duhem que la generación sustancial, las formas accidentales y la pura potencialidad de los elementos en el mixto tienen sus equivalentes análogos en la mecánica química y en las teorías generales de la termodinámica. Ahí tenéis un campo en el que pueden entenderse el científico y el filósofo, a condición de comprender mutuamente sus puntos de vista. Aunque jamás podrán confirmar ni contradecir formalmente sus afirmaciones recíprocas, ya que se mueven en planos distintos. La filosofía investiga las causas en su sentido propio, mientras que la ciencia se contenta con sus sucedáneos empíricos, que son las fuerzas y elementos de la física clásica y los símbolos métricos de la física matemática. Pero como hay correspondencia entre esos términos, ambas investigaciones pueden marchar a la par, y así deben hacerlo por lo que se refiere a las adquisiciones nuevas que sean prácticamente comunicables.

Continuar hoy día encerrados en su torre de marfil, discutiendo de materia y de forma, tal como nos la legaron nuestros antepasados, creyendo que con esa teoría general pueden hacer frente a las modernas exigencias en la interpretación de los hechos naturales, demuestra cierta dosis de ignorancia y de benditez. El hilemorfismo es una armazón admirable, pero que hay que rellenar. Los físicos sabrán

apreciarla si se les presenta como una prolongación superior de sus propios resultados, pero en contacto con ellos y no en una zona incomunicada de su campo de exploración. Los mismos metafísicos, me refiero a los de fuera, habituados ahora a acosar de cerca la realidad, no nos seguirán por unos eriales que hemos convertido en una "tierra de nadie", y en más de una ocasión les tendrán sin cuidado.



OTROS EJEMPLOS

Ya no podemos especular sobre el tiempo sin referirnos a la relatividad, ni sobre el espacio sin tener en cuenta las geometrías no euclidianas, ni sobre la constitución de la materia segunda al margen de la astrofísica y de las teorías cuánticas. Las mismas concepciones cosmológicas más familiares al tomismo y que más urge poner de relieve están hoy día en función de todas las ciencias de la materia, si es cierto, como dijo el abate Lemaître, que "la cosmogonía no es más que la física atómica a gran escala de espacio y tiempo".

¿A qué se reduce ante los nuevos hechos el "lugar natural", que desempeñaba un papel tan fundamental en la antigua cosmología? Nosotros seguimos empleándolo en nuestras disertaciones como si todo siguiese igual, cuando en realidad ha cambiado todo; y ya es hora de que nos enteremos. Y es tanto más interesante tenerlo en cuenta cuanto que esta teoría en el fondo, como expresión de las condiciones de equilibrio en el mundo, presenta analogías impresionantes con las concepciones de la termodinámica y con la misma mecánica relativista.

¿Y las "especies" que imprime el medio ambiente en el conocimiento sensible? Si alguien se ha permitido burlas estúpidas a propósito de ellas por no comprender que representan un análisis puramente esquemático, a falta de datos positivos ciertos, la manera adecuada de responder a esas burlas sería desarrollar el esquema, en la medida en que nos es hoy posible. De lo contrario dejaremos una impresión de infantilismo que no prestigia en nada nuestra doctrina.

En el mismo Tomás hallamos señales inequívocas de la necesidad de este enfoque en biología y psicología. En un primer esfuerzo de aproximación dice que el movimiento del cuerpo se explica por el

alma. Más tarde, ante un problema particular, concreta que el alma mueve al cuerpo *por sus potencias*. Ante el acoso de la dificultad añade que esas potencias son corporales, funciones del conjunto humano. Esto significa que se ha pasado de la primera fórmula: el alma mueve al cuerpo, a esta otra: el cuerpo animado se mueve a sí mismo. Pero ¿cómo? El apremio de otros problemas en psicología y aun en moral exige una respuesta, y henos aquí en la pista de la psicología experimental, de la psicofisiología y de la biología en toda su amplitud.

Es claro que en biología y en psicología positiva no sirven para nada ni el cuerpo ni el alma, ni las potencias ni las facultades de la psicología clásica. ¿Vamos a renunciar a conocer esas ciencias y a permitir que ellas nos desconozcan, como tienden a hacerlo en gran escala? Para ellas significaría una amputación; para nosotros un empobrecimiento y una vergüenza.

¿Y en qué se han convertido nuestro *concupiscible* y nuestro *irascible*? ¿Tendríamos valor para hablar de ellos a un psicólogo de carne y hueso? Y sin embargo, alguna actitud hemos de adoptar respecto de ellos. Adoptarla es fácil; lo que importa es tomarla y estar en disposición de tomarla como es debido.

También hemos de preguntarnos si es posible estudiar la vida filosóficamente sin preocuparnos de la paleontología, ni del transformismo, ni de sus condiciones y límites, ni de ese esfuerzo de creación dirigida que nos revelan las ciencias biológicas, ni de la inercia representada por la especie, ni del dinamismo manifestado por la mutación, ni ya en el terreno individual, de las profundidades del inconsciente, ni de la psicología de la invención, ni de las anomalías y enfermedades mentales, etc.

Todo lo que los análisis de Tomás tienen de profundos en sí mismos, debido a su maravillosa penetración de espíritu, lo tienen muchas veces de superficiales por razón de la materia, que se ha enriquecido tanto desde su época. ¡Con qué afán hubiera ido a la caza de todos los descubrimientos realizados después de su muerte, él que recibía y coleccionaba tan cuidadosamente todos los datos que pudiera haber a su alcance, procedieran de donde procedieran, como puede verse a todo lo largo de la IIª Pars! Este trabajo está comenzado, pero hay que proseguirlo con audacia y habrá que reanudarlo

indefinidamente. Hay que someter a revisión las condiciones biológicas y aun cosmológicas del pensamiento lo mismo en cuanto a su ejercicio que en cuanto a sus mismos principios. Muchas nociones y funciones psíquicas que antes se consideraron como primitivas, hoy día figuran como derivadas y mudables. Antaño se las estudió como independientes; hoy hay que analizarlas en su relación con todo el cosmos, y consiguientemente, en relación con las ciencias correspondientes. El punto de articulación de las actividades espirituales y el secreto de su acción receptiva o motora hay que buscarlos en la más profunda intimidad del compuesto humano, que únicamente se nos revela en las nuevas ciencias de la materia y de la vida. La filosofía del hombre sólo avanzará si sigue esa dirección.

Así, por ejemplo, se ha especulado mucho sobre los principios primeros del conocimiento y de la acción; pero apenas se ha pensado en estudiar la manera como se despiertan de hecho en nosotros los primeros sentimientos y las primeras evidencias, ni en sondear las condiciones orgánicas de ese despertar. Se admitirá que ahí se ofrece un campo inmenso a la exploración, que no podrían entablar siquiera las más sutiles especulaciones abstractas. Pues esa es cuestión de hechos, y, por consiguiente, pertenece a la ciencia. En ello están interesadas la fisiología y psicología comparadas, la neurología, la bioquímica, y la física tanto atómica como normal.

También se sabe los importantes problemas filosóficos implicados en el campo de la embriología, de la diferenciación genética y de la herencia. ¿Qué podemos decir que sea convincente y luminoso sin la constante contribución de la ciencia? Nosotros hablamos de alma y de cuerpo, de virtud formativa y de virtud nutritiva, pero ignoramos por completo los procesos morfogenéticos y las condiciones materiales que concurren a su funcionamiento. ¿No cree el lector que debe haber cierto influjo recíproco entre estos dos planos de conocimiento? Las generalizaciones no pueden concretarse más que al contacto de las particularidades en que se encarnan.

ASOCIACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN

Ahora añado que para la eficacia de esos contactos entre la filosofía y la ciencia y también para su seguridad, es preciso que el

filósofo se asocie desde su punto de vista al mismo trabajo de investigación y no se contente con registrar sus resultados. Eso equivaldría a llegar tarde y exponerse a encontrarse con que esos pretendidos resultados están ya inficionados subrepticiamente por una filosofía sospechosa, que constituye un obstáculo para el establecimiento de la verdadera. La ciencia pura no existe. La ciencia tal como la vemos supone siempre alguna metafísica, sea la del sentido común vagamente criticado, sea el mecanicismo o el dinamismo o el idealismo matemático y racionalista o cualquier otro sistema. El mismo científico llega a confundirse tomando alegremente esa metafísica sublatente por la voz de los hechos. ¿Cómo desembrollar esas implicaciones si no seguimos hasta el último detalle el proceso de la teoría, cuando el mayor peligro de confusión radica precisamente en ese detalle y más que nada en su límite de inteligibilidad? Si no estamos en disposición de seguir de cerca los pasos por los que se han ido obteniendo los resultados científicos, nunca conoceremos su verdadero significado y no acertaremos a desenmascarar las falsas interpretaciones dadas por los científicos o por los vulgarizadores a ciertos hechos científicos, perfectamente establecidos, pero que se han transformado indebidamente en datos metafísicos. En todas las épocas se han cometido extrapolaciones de este tipo; pero ahora se han multiplicado y resultan mucho más insidiosas para el pensamiento, porque los hechos que estudia la ciencia cada vez se alejan más de nuestros hábitos corrientes, de nuestras escalas de magnitudes y de nuestras evidencias inmediatas, lo cual dificulta el control y proporciona al error cada vez más oportunidades. Este es un motivo más para que el filósofo se mantenga bien despierto al pie del cañón y no se deje sorprender. Hoy anidan los sofismas como antaño, sólo que sus nidos están más profundos.

Se impone, pues, al filósofo la obligación de sondear los hechos *junto con la ciencia,* aunque en un nivel diferente. En este sentido me gustaría que un día se reconociese la verdad de aquella sentencia de Claude Bernard: "No puede haber verdaderos filósofos más que entre los científicos" [11]. Sólo así podrá sentirse firmemente respalda-

11 *Philosophie,* manuscrito publicado por Jacques Chevalier, pág. 18.

do en su propia investigación y vacunado contra el error ajeno el filósofo tomista del porvenir.

LA TRADICIÓN EN ESTA MATERIA

De hecho la más sólida tradición en todas las antiguas escuelas aristotélicas hasta el tomismo contemporáneo a Descartes, quería que la filosofía se mantuviese en contacto estrecho con las ciencias particulares y se inspirase en sus hallazgos. El hecho de que esas ciencias estuviesen todavía en pañales o poco menos no cambia en nada la cosa. Se trata del método. Se sabe que en el mundo presocrático se fundían o confundían por completo ambas categorías de disciplinas. De ahí las confusiones que surgieron más tarde, como indiqué en varias ocasiones. Pero el recuerdo de esta aberración no debe empujar al pensador al extremo contrario. Ello encierra dos peligros: depauperarse por ignorancia y hundirse en el caos. Y nótese que se puede caer a la vez en ambos precipicios con perjuicio irreparable de una filosofía doblemente comprometida. ¿No hemos visto cómo el fisicismo infestaba muchas teorías de ciertos escolásticos decadentes, que no sabían una palabra de física? No basta aislarse para evitar el contagio. Los miasmas lo invaden todo y no están obligados a respetar la pereza mental.

RECIPROCIDAD DE SERVICIOS

Aquí puede consolarse el filósofo tomista con la idea de que las aportaciones de la ciencia a su propio trabajo no quedarán sin recompensa. Leibniz reconoció que la metafísica tomista era más favorable al progreso de las ciencias que la metafísica cartesiana; lo mismo afirman por su parte Wundt, Binet, Myers y Kohler por lo que se refiere a la psicología experimental, y Duhem por lo que respecta a la cosmología y a la física. Es indudable que estas disciplinas forman en cierto modo un bloque y son solidarias de alguna manera. Un tomismo inteligente y perspicaz puede aportar mucha luz sobre las relaciones de la materia con la idea que la trabaja, de la causa eficiente con la causa final, contra la cual muchos teóricos demuestran una aversión estúpida. La teoría del mixto, aunque muy sumaria,

puede ofrecer preciosas indicaciones en química. En biología y en medicina resulta enormemente fecunda la tesis del compuesto humano y de la solidaridad entre el cuerpo y el alma. La escuela de Lyon dedujo de ella conclusiones muy valiosas. En el campo de la jurisprudencia la teoría del derecho natural vinculada a la psicofisiología individual y social presenta numerosas ramificaciones que actualmente se trata de explorar y explotar. ¿No cree el lector que pueden encontrar eco en las mismas letras los análisis de psicología moral tan ricos y comprensivos que han seguido presentando nuestros autores desde la segunda parte de la *Summa*? Lo vuelvo a repetir, el saber es algo único: no se puede cortar en gajos sueltos la fruta compacta y estrechamente unida de los conocimientos.

VUELTA A LA INTROSPECCIÓN

La cuestión del método que hemos planteado se presta a otra observación. La doctrina tomista es objetivista como lo exigían sus orígenes aristotélicos. Pero también ha dado cabida hasta cierto punto a la introspección y a la correspondiente corriente agustiniana. A pesar de todo, es cierto que en ella el análisis del yo por el yo nunca pasa de ciertos tímidos tanteos. Después de Maine de Biran y de toda la tradición emanada de él no puede caber duda sobre la fecundidad de semejantes investigaciones. Por su parte los tomistas harán bien en seguir el mismo camino, no abandonando el sólido terreno de la objetividad, sino contrastando sus resultados unos con otros. Teniendo la buena suerte de llevar su objeto dentro de sí mismo ¿será posible que el sujeto pensante que va en busca de la verdad no repare en el objeto que se le muestra interiormente, contentándose con observarse desde fuera como un objeto cualquiera de la naturaleza? Desde este punto de vista el *Cogito* fue un toque de clarín cuyos ecos habían de resonar por fuerza en las filas de los pensadores. Esto es algo que ha de tener en cuenta el tomismo del futuro como todos los demás sistemas, si no quiere aislarse —lo repito por centésima vez— dentro de un mundo que está a la escucha del hombre y que se ve trabajado por el idealismo.

LA CUESTIÓN CRÍTICA

Desde que Kant la planteó no es posible pasar por alto la cuestión crítica. La Edad Media no la desconoció; pero siempre la abordó indirectamente, de paso, y no como una disciplina aparte, por el estilo de la lógica formal y material. En nuestro tiempo se han realizado tentativas honrosas, no del todo estériles; pero aún queda campo por explorar durante mucho tiempo. La *reditio completa* de Tomás constituye un bonito programa, que él personalmente no tuvo ocasión o posibilidad de realizar, y que por lo mismo corresponde a sus discípulos desarrollarlo, una vez que les constan los inconvenientes de ese vacío.

REFUNDICIÓN DEL VOCABULARIO

Estoy indeciso no sabiendo si volcar todo lo que pienso sobre la nomenclatura usada en nuestras escuelas y por el mismo Tomás, por miedo a parecer irrespetuoso, aunque por otra parte estoy íntimamente convencido de que urge una reforma. En realidad de verdad, habría que redactar de nuevo y por completo algunas tesis, por no decir todas. ¿No hemos formulado ya *a priori* la necesidad de renovarlas mediante una labor de profundización? Si al abordar la realidad más de cerca —conservando siempre el fondo de la doctrina— comprobamos que había sus deficiencias en las articulaciones que suponíamos perfectamente adecuadas y en las divisiones y subdivisiones que habíamos trazado —por más que en el fondo fueran verdaderas— ¿no habrá que acuñar nuevos conceptos y por consiguiente nuevas fórmulas?

Señalé antes el anacronismo de la distinción tan fundamental en otro tiempo entre el apetito concupiscible y el irascible. A vista de las fórmulas tan precisas de la psicología actual, aunque también muy provisionales, las denominaciones antiguas parecen vacías de sentido. Facilitan ciertas clasificaciones que pueden bastar en la vida social, pero que apenas tienen ya valor ninguno para la ciencia. Y así ocurrirá en todos los terrenos en los que la realidad nos reserva sus sor-

presas a medida que profundizamos en ella. Toda novedad doctrinal exige una adaptación del vocabulario científico.

Pero aún hay más. En el estado actual del tomismo, y hasta en su estado medieval, estamos muy lejos de poseer el vocabulario adecuado a nuestra doctrina, debido a varias causas: catequísticas, bíblicas y de tradición. No queremos alejarnos mucho del lenguaje empleado en la Escritura para expresar las verdades de la filosofía cristiana, aunque ese lenguaje resulte claramente antropomórfico e imaginativo. Nos resistimos a descartar las expresiones de los antiguos, cuando ya hemos superado sus ideas. Además pensando en que "el Evangelio se anuncia a los pequeños" y queriendo mantener la filosofía en contacto con el Evangelio, tenemos miedo a desconcertar la mentalidad popular religiosa con una fuerte dosis de abstracción. Sea lo que sea de su causa, el hecho es innegable. Sería fácil demostrar que el mismo Tomás con todo su rigor de pensamiento, emplea a veces un vocabulario evidentemente anacrónico con relación a su doctrina, derivado de puntos de vista extracientíficos o de ciencias que él no admite. A título de ejemplo voy a citar tres casos entre los muchos que podrían aducirse.

Es conocida la tesis tomista sobre la creación. Según ella es rigurosamente cierto que el mundo ha existido siempre, en el sentido de que anteriormente a existir él no había ni tiempo ni espacio ni devenir ni nada: sólo ha existido una duración coextensiva y coexistente con el mismo mundo. Por otra parte, entre Dios creador y la existencia del mundo creado no hay *acción* divina intermediaria, sino una pura relación y por cierto unilateral, que va de la criatura a Dios y no viceversa, y de carácter intemporal, puesto que el sujeto de esa relación es el mismo tiempo tanto como la sustancia de las cosas.

De aquí se sigue que hay una cantidad de expresiones de uso corriente en la explicación de la creación que resultan radicalmente falsas, tomadas formalmente, o cuando menos ambiguas y que se prestan a interpretaciones inadmisibles dentro de nuestro sistema. Cuando Tomás se pregunta: ¿Existió siempre la totalidad de las criaturas?, responde que no, cuando en buena lógica habría que contestar que sí —aclarando el alcance de ese sí—, ya que según su doctrina no hubo ninguna duración vacía anterior al mundo, y por

otra parte la eternidad no tiene extensión. Cuando dice que el mundo existió *después* de no haber existido, ese después tomado a la letra es una herejía verbal, lo mismo que la *novedad* del mundo, pues que lo nuevo supone algo viejo que no existió. Cuando interpreta la fórmula *ex nihilo* en el sentido de punto de partida de la creación tiene la precaución de aclarar: *se entiende* como término *a quo*. Pero aparte de que esta manera de hablar resulta equívoca, la salvedad está expresada de una manera tan imperceptible y la continuación del texto parece tenerla tan poco en cuenta que la turbamulta de los discípulos antiguos y actuales no la advierten siquiera, y continúan hablando de la nada como de un punto de partida del mundo, lo cual no tiene sentido.

Cuando Tomás emplea la palabra *conservación* o *creación continuada* —como Descartes— para designar la dependencia actual del mundo con relación a Dios, comete una impropiedad, pues sólo puede darse continuidad en lo temporal, y la creación es extratemporal, y por otra parte la conservación de una cosa implica que esa cosa existe independientemente de esa acción conservadora, y ese no es el caso ciertamente. Esta impropiedad de lenguaje resulta tanto más acentuada cuanto que Tomás no reconoce en la criatura, fuera de la acción de Dios, su tendencia al no-ser. Una vez puesta la criatura en la existencia tiende a seguir existiendo; por lo tanto no necesita que la conserven. Lo que necesita es ser, es decir, ser creada. Pero se han empeñado en reservar la palabra creación para designar el arranque. Pero ¿por qué si la creación es pura relación y no connota en lo más mínimo punto ninguno de arranque? Aquí hay un lío que importaría mucho desenredar. Mientras no se haga, los tomistas confundirán, como todo el mundo, la creación con el comienzo de las cosas y con un acontecimiento temporal, lo cual es un error filosófico de marca mayor. Así abundan las imprecisiones en toda la discusión de esta cuestión tan espinosa, y aunque para Tomás no ofrecen dificultad, despistan a más de un lector y hoy día dan lugar a controversias.

Ejemplo número 2. Ya indiqué que la visión tan genial de Tomás sobre la vida no encontró una formulación adecuada. Se habla del alma como de un motor —el alma *mueve* al cuerpo; el entendimiento *mueve* a la voluntad, etc.—, siendo así que el alma es una

forma. Se habla de un compuesto —cuyos pretendidos componentes son puros elementos analíticos— como si se tratase de una composición real, "como de un pastel", que diría Goethe. Es evidente que el alma viviente y el cuerpo no forman un compuesto propiamente dicho, como tampoco lo forman una esfera y su rotundidad, según el ejemplo de Aristóteles. Así tampoco lo forman el alma intelectual y el cuerpo, aunque el alma desborda por su intelectualidad el cuerpo y sus potencias. El alma es la forma, y la forma no mueve, sino que informa. A título de informante determina el movimiento pero a través de la determinación del ser, el cual implica cierto dinamismo correspondiente a su naturaleza. Pero esa no es precisamente la función de un motor. Sin embargo, hasta en las pruebas de la existencia de Dios figura la expresión "el alma mueve al cuerpo", y al parecer, en calidad de esencial. La mayoría de los tomistas la toman a la letra, lo cual es un error incompatible con el sistema. Según Tomás, la causa motora de los movimientos del cuerpo es el mismo cuerpo animado; es decir, que sus movimientos en el plan ejecutivo se explican por la solidaridad funcional, y en su determinación por la forma específica y por las formas de conocimiento. Según esto, se ve claramente que el decir que el alma mueve al cuerpo es una fórmula engañosa, que falsea muchos problemas. Tomás la tomó donde la halló, es decir, en el lenguaje corriente, de tendencia animista y antropomorfista; en los doctores poco precisos que siguen la corriente del vulgo, o en los platónicos, a pesar de que combate su doctrina. El tomismo actual debiera prescindir de esa terminología. Así lo exige la precisión y la lucha contra las tesis materialistas y positivistas, a las que hay que conceder lo suyo si queremos arrancarles sus falsas ventajas. Cuando escribió Spinoza: "El alma humana es capaz de concebir un número enorme de cosas, y tanto más apta cuanto más manejable es su cuerpo de más distintas maneras" [12], habló más en tomista que la mayoría de los tomistas; y ¿quién no ve la importancia capital que podría tener hoy día semejante comprobación? ¿Tiene gracia que escribamos nosotros la metafísica del alma en términos tomados de un falso espiritualismo y que en la acera de enfrente se enseñe la psicología experimental en el lenguaje del posi-

---

12 *Ética*, Sobre el alma, teorema 4.

tivismo y hasta del materialismo? ¿Quién no ve que hay que zurcir esos retales de conocimiento hasta componer una doctrina de una pieza?

Tercer ejemplo. El libre albedrío. Suelen decir los tomistas que en el acto libre hay reciprocidad de causalidad entre la inteligencia que propone el acto que hay que hacer y la voluntad que lo decide. Pero en primer lugar, ¿cómo puede la inteligencia *proponer* una cosa a la voluntad sin ser ella misma agente voluntario? ¿Y cómo puede la voluntad *decidir* con conocimiento de causa sin ser inteligente? Se ve en seguida la impropiedad de esta manera de hablar, sin quitar que la doctrina sea perfectamente justa.

Pero hay algo peor. Y es que aquí aparece una especie de círculo vicioso, en el sentido de que para salvar el libre albedrío nos vemos obligados a decir que en el acto libre queremos una cosa porque juzgamos que es bueno quererla (de lo contrario el querer sería ciego) y al mismo tiempo, que lo juzgamos así porque lo queremos (de lo contrario incurriríamos en el determinismo de la motivación, en que el alma dejaría de ser una potencia libre para convertirse en una balanza). Entonces decimos: en esa reciprocidad de causalidad la voluntad desempeña el papel de causa motora o eficiente, y la inteligencia el de causa especificativa o formal. Pero en buena doctrina tomista no se puede decir esto; porque lo que determina la moción de un motor es la forma, y en este caso la forma la suministra la inteligencia. Por tanto, la voluntad considerada en sí no puede desempeñar el papel de motora. Por su parte la inteligencia tampoco puede hacer por sí misma el papel de causa formal, ya que su forma depende del querer. ¿Entonces? Entonces digo que la doctrina es impecable, pero que su formulación es incorrecta. Deslindamos conceptual y verbalmente realidades que no admiten esa especie de división de trabajo. La acción libre surge de las profundidades del alma, en donde no cabe distinción de facultades ni de sus actos respectivos. Más valdría reconocerlo y explicar por qué.

Repito que podrían aducirse muchos ejemplos más para demostrar la necesidad de refundir el lenguaje tomista al compás de su desarrollo. Al recorrer nuestro capítulo titulado: *La síntesis tomista*, podrán verse algunos ejemplos citados al paso. No insisto; pero deseo se me comprenda y sobre todo que no se desestimen mis suge-

rencias como si con ellas estuviésemos cometiendo un crimen de lesa doctrina o de lesa autoridad.

LA FUNCIÓN DE LA HISTORIA

Me falta por expresar un último deseo sobre lo que exige, a mi parecer, el nuevo tomismo. Y es que aprenda a empalmar mejor que hasta ahora con el análisis histórico y con la sucesión temporal de los sistemas. La historia no es la filosofía, pero muchas veces sirve para explicarla. Dijo Auguste Comte: "No es posible conocer bien ningún sistema sino a través de su historia" [13]. En efecto, nada más luminoso que seguir el desarrollo de una noción desde sus formas más primitivas hasta sus últimas transformaciones. Hallar lo viejo bajo lo nuevo, o al revés, descubrir lo nuevo bajo lo antiguo, es un magnífico aprendizaje para penetrar y valorar exactamente el sentido de las cosas, que ninguna fórmula particular llega nunca a expresar adecuadamente, porque la realidad encierra algo de infinito y eterno. Una doctrina tiene consistencia y valor por sí misma, pero sólo se la comprende de verdad cuando se la compara con otras, destacando sus semejanzas, ramificaciones, contrastes, diferencias, y todo ello a lo largo de la duración, que es la única que da realidad a lo que arrastra y transforma en su corriente. El ambiente de un viviente está dentro de él, igual que el aire en nuestros pulmones, la salobridad del océano en nuestros tejidos y su ritmo en nuestros órganos. Podría decirse que la historia de la filosofía es tan necesaria para comprender la filosofía como las ciencias para comprender filosóficamente las cosas. Para terminar diré que por más que los sistemas puedan parecer intemporales, es sólo después de explorar las raíces que han echado en el tiempo, pues esa eternidad que se les concede entonces como una especie de jubilación gloriosa, sólo representa para nosotros el tiempo cuyas barreras hemos derribado, no en su extensión, sino en su tensión y fecundidad vital.

¿No es verdad que cuando se estudia la embriología y se siguen paso a paso las transformaciones de un germen en su proceso de evolución hasta convertirse en viviente, se está en mejor disposición

13 *Cours de philosophie positive*, lección 1.ª

para comprenderlo y penetrar los secretos de su estructura y la razón de todas las correlaciones que presenta? Así también, al seguir la evolución histórica de los problemas y las circunstancias en que surgieron los sistemas se aprecian los motivos de tal o cual solución y el por qué de la oposición de determinados pensadores.

Esto es lo que se llama un estudio genético, cuyo interés sube de punto hoy día por el sentimiento que despierta la duración concreta, el desarrollo temporal de los acontecimientos, aun de orden plenamente espiritual, la relatividad temporal de las ideas y de los sistemas, de acuerdo con ese sentido del destino universal, en el que hemos reconocido una aportación original del espíritu cristiano [14].

Esto vale especialísimamente tratándose de la filosofía de la historia, que forma cuerpo estrictamente con la misma filosofía, en el sentido de que aplica constantemente la mente a los fundamentos de sus investigaciones, y a los principios de sus iniciativas, que acaso surgieron con motivo de ciertos esfuerzos destinados originariamente a seguir por otros derroteros. Platón llamaba a su discípulo Aristóteles "el empollón". Y en efecto, al elaborar una tesis, antes de definirla trazaba indefectiblemente un estudio previo sobre los antecedentes históricos de la cuestión. Más tarde siguieron su ejemplo Alberto Magno y Tomás, aunque tímidamente y a veces claudicando lastimosamente, como hube de reconocerlo en el tomo anterior. Hoy urge apremiantemente el atacar y desarrollar a fondo, y si hace falta fundar, un verdadero estudio genético.

No se trata de una curiosidad arqueológica ni psicológica, sino de los intereses vitales de la misma doctrina. Esta clase de estudios añade a la exposición estática una especie de cuarta dimensión a lo Einstein. Se sabe que el inventor de la relatividad mantuvo su carácter específico a la dimensión tiempo y que estuvo muy lejos de confundirlo con las tres dimensiones espaciales, como creyeron ciertos discípulos desleales. Pero por muy específica que sea esta cuarta medida con relación a las otras tres, lo cierto es que se combina con ellas para formar una unidad nueva, que sirve para caracterizar los acontecimientos de una manera original e irreductible. Así también el estudio genético de un sistema no se limita sólo a una serie de

---

[14] Cfr. tomo I, págs. 250-255.

apéndices históricos añadidos fuera de texto a la exposición doctrinal de un sistema ya cristalizado, sino que va a destacar su duración en el sentido bergsoniano, es decir, su esencia dinámica, su orientación y su espíritu. Un estudio así, una vez estructurado su sistema y terminado al parecer, no se contenta con defenderlo o comentarlo, sino que tiende a continuar desarrollándolo. Decía Pierre Duhem: "Si en un abrir y cerrar de ojos percibimos la posición aislada de la pelota lanzada por un pelotari no podremos adivinar la trayectoria que quiso imprimirle el jugador; pero si hemos seguido sin pestañear el vuelo de la pelota desde que salió disparada de la mano, entonces podemos prolongar con nuestra imaginación la trayectoria y marcar por adelantado el punto en que va a dar. Así el estudio histórico de la física (en nuestro caso de la filosofía) nos permite conjeturar algunos rasgos de la teoría ideal hacia la que tiende el progreso" (página 640). Este es, pues, un método de estudio fecundísimo y que afecta precisamente a este mi manifiesto en favor de un tomismo nuevo.

Pero para que resulte fecundo hay que cumplir una condición, que ya está incluida en lo que acabo de decir, y es que ese estudio se realice en un espíritu de interioridad doctrinal y no puramente documental y anecdótico. El historiador puro tiende a vaciar los sistemas de todo interés propiamente filosófico. El filósofo puro tiende a fijarlos, inmovilizarlos y disecarlos, en vez de dejarlos en su vida y ambiente naturales. El filósofo historiador respeta la vida, se sumerge en ella y la fomenta, provocando en el sistema una floración de nuevos botones, flores y frutos que nada tienen que ver con la maleza de la baja escolástica, en que Tomás lejos de florecer queda enredado, ahogado y embrollado.

NUESTRAS ESPERANZAS

¿Es que esta síntesis cristiana así remozada y enriquecida no podría aportar a las nuevas generaciones la doctrina sólida y comprensiva cuya necesidad experimentan todos los hombres clarividentes de nuestra época, después de tantas investigaciones infructuosas y de tantas desilusiones doctrinales, que sólo son el preludio de otras decepciones morales, sociales y hasta podríamos decir universales, pues-

to que toda la civilización actual en pleno lleva dentro el virus? Escribía Nietzsche: "Los pronósticos son favorables: se preparan convulsiones de altísima potencia". No todas las conmociones son grandes. Pero la de revolver en una probeta ideológica de enorme capacidad y de solidez a toda prueba las adquisiciones de siete siglos de trabajo y de experiencia humana hasta fundirlas en una unidad intelectual relativa, y ya sólo por eso de valor inapreciable ¡esa sí que sería una convulsión magnífica y benéfica!

Las ideas no envejecen ni están sometidas a la ley de la degradación de la energía. Cuando uno se harta de fuegos fatuos puede alumbrarse con las antiguas luminarias, siempre que se reavive su luz, de acuerdo con la receta que di anteriormente. Hemos visto cómo los mejores sistemas modernos se orientan hacia un nuevo espiritualismo y teocentrismo, cuyo prototipo es precisamente la filosofía tomista. Así, a través de sus crisis, y a pesar de los pronósticos de gente miope, la sociedad internacional parece tender penosamente hacia un nuevo cristianismo, esta vez laico si se quiere, pero de tradición deísta y de inspiración claramente evangélica. Ambos fenómenos encajarían perfectamente.

Para limitarme a mi tema, nada nos prohibe pensar que una filosofía con ese sentido de equilibrio, de comprensión y de amplitud pudiera convertirse, a base del trabajo de renovación descrito, en la filosofía por antonomasia, es decir, en la doctrina de una humanidad que se mantiene siempre en constante labor de investigación, pero con una base firme y con la aceptación de ciertas conclusiones consideradas como definitivas, como respuesta a los problemas que siempre se ha planteado el espíritu humano.

Nos hablaba Nietzsche de convulsiones. No es necesario que sean precisamente catastróficas. Pero ¿no es cierto que hasta ahora el desarrollo de la filosofía no ha hecho más que originar cataclismo tras cataclismo? Sé que en todo ello hay cierta continuidad, pero apenas se conserva la trama; sería muy de desear un poco más de solidez y de amplitud y que no se prescindiese de lo esencial. Bergson experimentó la ambición de lograr la continuidad doctrinal en filosofía, y esperaba conseguirla manteniéndose en contacto con la experiencia. Puede tenderse a ella ateniéndose también a ciertos datos

racionales bien contrastados y controlados, y tirando por la borda todo el lastre de conceptos quiméricos.

Esa es nuestra esperanza. Permítase que así lo exprese como final de un estudio orientado totalmente a justificarla y a conquistar para ella la simpatía de los lectores inteligentes. Con gusto aplicaría a la doctrina tomista las palabras que pronunció el mismo H. Bergson hablando de la filosofía de F. Ravaisson: "En los oídos de muchos sólo suena como el eco de un pasado desaparecido: pero otros presienten ya en ella, como entre sueños, el canto gozoso del porvenir" [15].

---

[15] Cfr. tomo I, págs. 325-332.

[16] *Notice sur la vie et les oeuvres de M. Félix Ravaisson-Mollien,* página 44.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO II

Págs.